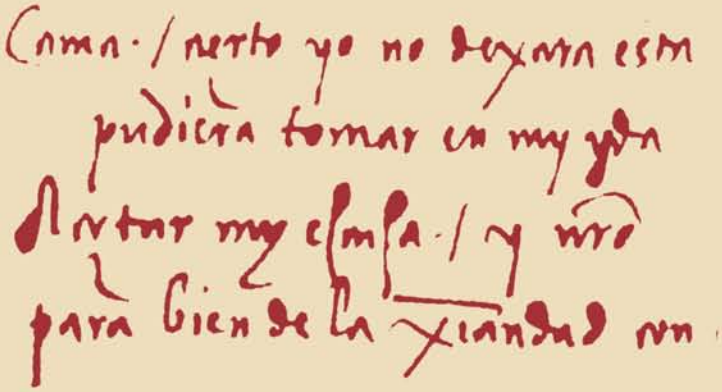
FRANCISCO DE VITORIA

DE LEGIBUS



Ediciones Universidad
Salamanca

DE LEGIBUS

FRANCISCO DE VITORIA

DE LEGIBUS

Estudio introductorio:
Simona Langella

Transcripción y notas del texto latino:
José Barrientos García y Simona Langella

Traducción al español:
Pablo García Castillo

Traducción al italiano:
Simona Langella

EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

BIBLIOTECA DE PENSAMIENTO & SOCIEDAD
97

©
Ediciones Universidad de Salamanca
y los autores

La editorial agradece expresamente la colaboración del
Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Genova.
Volume pubblicato col contributo dei fondi del Cofinanziamento MIUR 2009

1ª edición: abril, 2010
ISBN: 978-84-7800-214-6 (Impreso)
ISBN: 978-84-9012-148-1 (pdf)
Depósito legal: S. 373-2010

Ediciones Universidad de Salamanca
www.eusal.es

Realizado en España - Made in Spain

Gráficas Cervantes, S.A.
Ronda Sancti-Spíritus, 9-11
Salamanca (España)

CEP. Servicio de Bibliotecas

VITORIA, Francisco de

De legibus / Francisco de Vitoria ; estudio introductorio Simona Langella ;
transcripción y notas del texto latino, José Barrientos García y Simona Langella ;
traducción al español Pablo García Castillo ;
traducción al italiano Simona Langella.
—1a. ed.—Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2010
292 p.—(Acta salmanticensia. Biblioteca de pensamiento y sociedad ; 97)
Estudio introductorio en español, texto paralelo en latín, español e italiano

1. Derecho natural. I. Langella, Simona. II. Barrientos García, José. III. García Castillo, Pablo.

340.122

ÍNDICE

Siglas 9

Presentación 11

Premessa 15

Estudio introductorio. *S. Langella* 19

Bibliografía 73

De Lege. *J. Barrientos y S. Langella* 88

De la ley. *P. García Castillo* 89

Sulla Legge. *S. Langella* 89

Índice de Fuentes 287

SIGLAS

AUSA	Archivo de la Universidad de Salamanca.
Auth coll	*Authenticum in Novem Collationes Digesti*. Ed. P. Krüger, Berlín 1877 con varias reimpresiónes.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
Clem	*Clementinae Constitutiones*. Ed. E. Friedberg, Leipzig 1881 con reimpresiones en 1922, 1925, 1955.
Cod.	*Codex Iustiniani*. Ed. P. Krüger, Berlín 1877 con varias reimpresiones.
D.	*Enchiridion Symbolorum*. Ed. Denzinger - C. Rahner.
Decretum	*Decretum Gratiani*. Ed. E. Friedverg, Leipzig 1879 con reimpresiones en 1922, 1928, 1955.
Inst.	*Institutiones Iustiniani*. Ed. P. Krüger, Berlín 1872 con varias reimpresiones.
I II	Santo Tomás, *Summa Theologica, Prima Secundae*. Ed. bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
II II	Santo Tomás, *Summa Theologica, Secunda Secundae*. Ed. bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
In VI	*Liber Sextus Bonifacii Octavi*. Ed. E. Friedberg, Leipzig 1881 con reimpresiones en 1922, 1925, 1955.
PG	*Patrologia Graeca*. Ed. Migne 1857-1866.

PL	*Patrologia Latina*. Ed. Migne 1844-1865, con apéndice de H. Hamman.
X	*Liber Extra seu Decretalis Gregorii IX*. Ed. E. Friedberg, Leipzig 1881 con reimpresiones 1922, 1928, 1955.
[ ]	Lagunas en el texto
⌊ ⌉	Anotaciones en el margen del manuscrito
(?)	Lectura dudosa.

PRESENTACIÓN

El año 2004 las Universidades de Génova y Salamanca llevamos a cabo una acción integrada con el título: *Humanismo y escolástica: la evolución del concepto de Ley natural desde Santo Tomás hasta Suárez*. El resultado de esta colaboración fue un Congreso celebrado en Génova con el título: *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo* y esta edición trilingüe de un texto fundamental de Francisco de Vitoria en relación con la ley y el poder: el *De legibus,* que hoy aparece editado en latín, español e italiano.

José Barrientos y Simona Langella establecieron el texto latino, cuya traducción al castellano ha sido realizada por Pablo García Castillo. Simona Langella ha preparado un cuidadoso estudio sobre el concepto de ley y de *ius* en Vitoria y la edición italiana del texto. Un resultado importante de este trabajo que ahora se edita en la Universidad de Salamanca es precisamente el destacar la interpretación que Vitoria hace del «derecho». Comentando la cuestión 57 considera que el derecho es «lo mismo que lo justo» y esto implica que en el concepto de derecho de Vitoria van implícitos dos elementos: la relación de alteridad por un lado y la obligación por otro[1]. Y ambos elementos: alteridad y obligación están presentes en la «normatividad» del derecho natural con respecto al derecho positivo. Como escribe Y. Ch. Zarka, «en este caso, la normatividad debe entenderse en un doble sentido: el derecho natural debe, en primer lugar, dar cuenta del modo de constitución del derecho positivo, pero luego debe asegurar una regulación sin la cual la voluntad del soberano reinaría por completo»[2].

Este concepto de normatividad, característico del derecho natural en la interpretación de Francisco de Vitoria, destaca la objetividad del derecho natural;

1. Cf. Langella, S., *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria*, Glauco Brigati, Genova 2007, pp. 158-164.
2. Zarka, Y. Ch., *Figuras del poder*, Trad. T. Onaindía, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 95.

pero al mismo tiempo cabe destacar, siguiendo la interpretación de Simona Langella, que esa normatividad es la que nos concede la facultad o potestad para obrar justamente; lo que quiere decir que en Vitoria nos encontramos también con el sentido del derecho como la facultad o la potestad que la ley me da con respecto a la cosa. De ahí que como afirma en el comentario a la cuestión 62 de la II-IIae, el que tiene la facultad dada por la ley, tiene derecho. Lo que quiere decir que en este sentido «derecho» significa «facultad o poder legítimo»[3].

Tenemos, pues, que en Vitoria están presentes los dos sentidos de derecho: como área de autonomía de la conducta lícita; y como facultad o poder del individuo. Con lo cual tiene razón Zarka cuando afirma que «el iusnaturalismo moderno no presupone un sujeto de derecho sino que lo produce después de una larga elaboración histórica»[4]. Y en esa larga elaboración histórica del «sujeto de derecho» en la modernidad, añadimos nosotros, juega un papel importante Vitoria.

Es cierto que en este punto los intérpretes de Vitoria no se ponen de acuerdo sobre la mayor o menor «modernidad» de la interpretación de Vitoria. En la introducción de este trabajo pensamos que queda claro que Vitoria puede ser situado dentro de la tradición que introduce una serie de modificaciones en la interpretación del derecho, que van a conducir al establecimiento del «sujeto del derecho» en la modernidad.

Esto se aprecia en el hecho de que Vitoria tiene en cuenta una nueva serie de significados del término «*ius*», que están en uso en su época y que son los que van a acabar cristalizando en el nuevo significado de «derecho» como potestad. De manera que Vitoria va a acabar interpretando el concepto de «dominio» como un derecho subjetivo.

En la obra de Vitoria coexisten dos estructuras semánticas diferentes del concepto de derecho: la aristotélico-tomista del derecho como justicia objetiva; y la moderna del derecho como facultad o potestad[5]. Con lo cual puede decirse que Vitoria juega un papel mediador decisivo en la evolución del paradigma antiguo de derecho como justicia objetiva al paradigma moderno como potestad. El paso de uno a otro paradigma del derecho puede apreciarse muy bien en la evolución interpretativa que va del comentario a la cuestión 62 de la *Suma*, siguiendo con la relección *De temperancia* del año 1537, el *De indis* de 1539 y concluyendo en el *De iure belli* de 1539. En esta evolución interpretativa Vitoria va clarificando las implicaciones teóricas del binomio: *lex-ius*, hasta llegar en el *De indis* a aplicar el concepto de *ius* como facultad o poder que

3. Cf. Langella, S., *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria*, Glauco Brigati, Genova 2007, pp. 189-191.

4. Zarka, Y. Ch., *Figuras del poder*, trad. T. Onaindía, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 100.

5. Cf. Langella, S. *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria*, Glauco Brigati, Genova 2007, pp. 192-201.

concede la ley para usar de las cosas. Se trata de una «*licita facultas utendi*» dada al individuo[6].

En consonancia con esta interpretación utiliza el concepto de «dominio» con el significado de un derecho subjetivo que tiene todo hombre en cuanto «imagen de Dios». De ahí que pueda afirmarse que los indios son «capaces de dominio» y por lo tanto «verdaderos señores»; y ello en virtud de que el hombre es «imagen de Dios» y un «signo natural» de dicha imagen es el «dominio», que lo mismo que la «imagen» es inalienable[7]. Con lo cual tenemos que en el pensamiento de Vitoria quedan articuladas las ideas de «dignidad del hombre» y de «capacidad de dominio». Es decir, la línea humanista del concepto de «dignidad humana» y la línea jurídica de «posesión», con lo cual podemos afirmar que en Vitoria puede hablar de la presencia del hombre como «sujeto de derecho», concepto que en la interpretación de Zarka nos permite hablar de «la otra vía de la subjetividad» moderna[8]; aquella en la que le núcleo fundamental es el «sujeto de derecho», que está íntimamente unido al concepto de «persona». El sujeto de derecho es la persona; lo que nos permite afirmar la presencia de un humanismo jurídico en Vitoria, que puede contraponerse a la antropología luterana.

El paso del derecho objetivo al derecho subjetivo en Vitoria puede apreciarse viendo cómo van modificándose los conceptos adquiriendo nuevos significados: «*ius*» con el significado de «aquello que permite la ley»: lo lícito, que posibilita la «*facultas utendi*» y por lo tanto la «*potestas*». Se aprecia perfectamente el paso de lo justo como «orden objetivo» al «derecho» como poder del sujeto de derecho. Esta trayectoria está posibilitada por el humanismo jurídico de Vitoria, que implica una antropología política que hace del hombre un «sujeto de derecho». El planteamiento jurídico de Vitoria contiene elementos del moderno paradigma del derecho; pero sin llegar al cambio que supondrá el replanteamiento suareciano de la metafísica. Dicho en términos heideggerianos el planteamiento de Vitoria se mantiene dentro de la antropología de la tradición cristiana; mientras que Suárez va a romper con esa tradición antropológica y va a instaurar, a partir de su noción de ens, una ontología abstracta del Ser.

CIRILO FLÓREZ MIGUEL
Universidad de Salamanca

6. Cf. *Ibid*., pp. 204-207.

7. Cf. también LANGELLA, S., «Diritti delle genti e diritti umani in Francisco de Vitoria», en *Atti del Convengo «Genesi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterráneo»* (Genova, 26-28 ottobre 2004), a cargo de S. Langella, Napoli, Guida, 2006, pp. 112-126 (*Quaderni del Mediterraneo,* dicembre 2005-giugno 2006, n. 8-9).

8. Cf. Zarka, Y. Ch., *L'autre voie de la subjectivité*. Beauchesne, Paris, 2000.

PREMESSA

L'EDIZIONE trilingue del *De legibus* di Francisco de Vitoria, qui pubblicata, costituisce un contributo davvero importante alla migliore conoscenza della riflessione teologica e giuridica tra tardo medioevo e prima età moderna. Non è, quindi, casuale che essa abbia richiesto le competenze e la cooperazione di diversi studiosi: a José Barrientos e a Simona Langella (che ha pure curato la traduzione italiana) si deve infatti l'edizione critica del testo latino; a Pablo García Castillo la versione spagnola. Il lavoro rappresenta, perciò, con tutta evidenza un frutto pienamente maturo della collaborazione stabilitasi tra l'Ateneo genovese e quello salmaticense da più di un decennio e che ha già dato prova di notevole fecondità con il Convegno su *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, tenutosi a Genova nell'ottobre 2004.

In effetti nel testo di Vitoria confluiscono tematiche che a buon diritto possono essere poste in relazione sia con l'orizzonte speculativo tardo medievale sia con quello moderno. È indubbio che le vicende legate alla conquista delle Indie abbiano posto numerosi e gravi problemi di ordine teologico, etico e giuridico, che rendevano del tutto necessaria una seria chiarificazione dal punto di vista teorico, al fine di legittimare quanto si era storicamente realizzato. Ed è altrettanto significativo che il pensatore spagnolo abbia inteso trarre proprio dalla *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino, da lui introdotta nel 1526 come testo base di insegnamento al posto del *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo, gli spunti e i fondamenti teorici della propria riflessione sui più pressanti problemi, coi quali la coscienza europea era per la prima volta chiamata a confrontarsi.

La *Summa* tommasiana contiene, come è noto, un importante trattato sulle leggi, che aveva a sua volta messo a frutto la riflessione su questo tema della prima scuola francescana. Esso dà spazio, in particolare, a una originale meditazione sul tema della legge naturale, vista da Tommaso come la partecipazione nell'uomo della legge eterna, ossia del 'piano' alla luce del quale Dio ha

creato e governa tutta la realtà. Pur senza dettagliare con ampiezza il suo discorso, egli evidenzia tuttavia come nell'ambito di essa trovi posto una serie di fondamentali 'diritti' umani e, con ciò, una serie di importanti 'garanzie' per l'intero corpo sociale. Certo, per lui, uomo del secolo XIII, le circostanze non richiedevano di misurarsi, come nel primo Cinquecento, con le molteplici e complesse tematiche legate alla scoperta del 'diverso'; e tuttavia, proprio l'ammissione da parte sua di una legge di natura portava a interrogarsi, appunto di fronte all'esistenza del 'diverso', sulla sua applicabilità (e sugli eventuali sui limiti) nei confronti di comunità umane etnicamente e culturalmente del tutto distanti da quelle europee.

La 'novità' e l'originalità del contributo di Vitoria si riconducono, quindi, alla sua capacità di leggere attraverso il filtro di un classico della riflessione cristiana i nuovi problemi posti dal mutato contesto storico e culturale. Egli non teme di avanzare al riguardo tesi 'scandalose', come, ad esempio, quelle concernenti le dispense papali, che lasciano intravedere un concetto 'forte' di legge, di cui egli si fa promotore e che troverà piena attuazione, nel 1542, col nuovo ordinamento giuridico delle *Leyes Nuevas de Indias*. Un esempio rilevante di tale concetto 'forte' di legge è, ad esempio, costituito dall'*articulus* 5 della *quaestio* 96 (*Se tutti siano sottomessi alla legge umana*). Vitoria osserva, infatti, significativamente che «sebbene il principe sia al di sopra di tutta la comunità politica, il re deve sopportare parte degli oneri se riceve parte dei vantaggi. Da ciò segue anche che in ogni cosa il re deve assumere la sua parte, se tutte le altre condizioni sono eguali». Analogamente, nei confronti del potere papale egli rileva, con non minore pregnanza, che il pontefice «agisce contro il diritto naturale se non si sottomette alle sue leggi in ciò che riguarda la comunità politica […]. Dunque è sottomesso alla legge secondo la forza direttiva quando riguarda lui come gli altri».

Appare evidente, da un lato, come il problema del rapporto tra potere regale e potere papale, declinato dai pensatori tardo medievali in modo diverso e tuttavia il più delle volte orientato verso la sottomissione del secondo al primo, trovi qui una soluzione nel senso della subordinazione di entrambi i poteri a quello della legge, con conseguente sottolineatura del valore di garanzia di quest'ultima nei confronti non soltanto del corpo sociale, ma anche di coloro che si presentavano come i 'nuovi barbari'. D'altra parte, non meno evidente appare che la via indicata da Vitoria si configura, proprio per questo, come radicalmente alternativa a quella proposta circa un ventennio prima nella Firenze medicea da Machiavelli. Nel commentario dell'autore spagnolo, risalente al corso accademico 1533-1534, la legge diviene appunto strumento di garanzia di quell'ordinamento di tutte le cose al bene, sul quale è stata modellata la realtà, laddove nel *Principe* del segretario fiorentino essa sanzionava la piena separazione del piano politico da quello etico, legittimando il potere della 'forza'.

Altro tema tradizionale, che aveva trovato ampia trattazione nella *Summa* di Tommaso, è quello del rapporto tra legge antica e legge nuova (o evangelica) e della validità o meno dei precetti della prima dinanzi al progressivo affermarsi della seconda. A questo proposito il commento di Vitoria, pur senza pronunciarsi in modo esplicito, lascia tuttavia intravedere sullo sfondo, in maniera evidentemente comprensibile al lettore suo contemporaneo, le questioni legate alla espulsione dalla Spagna delle comunità ebraiche, avvenuta, come è noto, nel 1492, con le rilevanti conseguenze di ordine politico e culturale messe acutamente in luce da Bernard Lewis in *L'Europa e l'Islam*[1]. Sotto questo aspetto, l'intera ultima parte del commentario del pensatore spagnolo (*quaestiones* 98-108) affianca, circa il tema della validità degli antichi precetti della legge mosaica, alla tradizionale prospettiva 'religiosa', quella per dir così, politico-sociale, resa attuale dalla necessità di riflettere sul significato di tali pratiche. In questa ottica si comprende, tra l'altro, l'insistenza con cui, nel corso del commentario, ritorna la questione della legittimità o meno del mangiare carne di suino o di animale soffocato.

Si tratta di esempi, scelti tra una ben più ampia varietà di tematiche, che illustrano efficacemente come il discorso di Vitoria si muova tra i due orizzonti di pensiero sopra richiamati e come esso lasci emergere, pur nel costante riferimento alla *auctoritas* tommasiana e a una pluralità di fonti tardo medievali e coeve, la profonda attenzione alle 'novità' proposte alla sua riflessione dalle più recenti vicende storiche. In tale modo, in questo ambito, forse più ancora che in altri, del suo pensiero teologico Vitoria dà pienamente la misura della propria 'modernità' e del rilevante contributo da lui fornito alla riflessione sulla immagine e sulla realtà dell'uomo emerse dalla conquista dei territori americani.

LETTERIO MAURO
Università degli Studi di Genova

1. Lewis, B., *L'Europa e l'Islam*, Roma, Laterza, 2005.

ESTUDIO INTRODUCTORIO
FRANCISCO DE VITORIA Y SU COMENTARIO AL *DE LEGIBUS*

Simona Langella

La «Summa Theologiae» y el dictado

El comienzo de la docencia de Francisco de Vitoria en el *Alma Mater* en 1526 significa la introducción de dos relevantes novedades en la enseñanza teológica: en primer lugar, la sustitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae*; en segundo lugar, la introducción del *dictado* durante las clases[1]. La elección de la *Summa* como texto-base para sus lecciones[2], hecha durante su magisterio en París, consolidada posteriormente durante el de Valladolid, llega a ser definitiva a partir de 1526[3] y constituye la

1. Cf. Beltrán de Heredia, V. *Los Manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P.*, Madrid-Valencia: Tipografía Moderna, 1928, p. 3.

2. El uso de la *Summa* como texto base para las clases fue acogido favorablemente por los estudiantes de la Universidad salmantina. En efecto, sólo se conoce un documento que da testimonio indirectamente de una forma de resistencia por parte de los estudiantes en su relación con esa novedad. En la primera lección del curso académico 1533-1534 Vitoria responde a las acusaciones de los estudiantes que consideraban inaceptable su sustitución, porque estaban convencidos de que los argumentos expuestos por el Maestro de las *Sentencias* no tenían referencia directa con los expuestos por santo Tomás en la *Summa*. Subrayando el paralelismo entre el orden de los argumentos seguido por Pedro Lombardo en el segundo libro de las *Sentencias* con los de la *Prima secundae*, afirma lo siguiente: «Et sic videtis quomodo convenit materia [sc. s. Thomae] cum materia magistri in secundo». BAV, Vat, lat. 4630, f. 1v: BAV, Ott. lat. f. 1r.

3. Como subraya Chenu, «depuis 1526, il portait dans la chaire de Salamanque l'esprit nouveau qu'il tenait de Saint-Jacques. Même séduction, même méthode: élimination des excès dialectiques, forme souple et harmonieuse des exposés, souci des problèmes présents, goût prononcé pour les considérations morales et le droit positif où s'expriment les valeurs humaines; comme à Paris c'est la *Secunda Pars*, la partie morale de la *Somme* de saint Thomas, qu'il commente avec prédilection». Chenu, M. D., «L'humanisme et la Réforme au Collège de Saint-Jacques de Paris», *Archives d'Historire dominicaine*, 1 (1946), p. 148.

característica fundamental de su enseñanza[4]. El estudio de la *Summa* no era, sin embargo, una novedad en las escuelas teológicas dominicas[5]: en la misma Salamanca ya existía desde comienzos del siglo XVI una lectura pública de santo Tomás en las *Escuelas*[6] y, por lo demás, el mismo cardenal Cisneros adoptó la obra tomasiana como texto para la cátedra de *Prima* de la Universidad complutense[7].

4. La introducción del pensamiento de santo Tomás llevada a cabo por Francisco de Vitoria tenía antecedentes más allá de los confines de la misma ciudad del Tormes. En efecto, desde hacía tiempo en la Universidad de Sevilla desde 1508, como en la de Alcalá desde 1510, en la Facultad de Teología se había comenzado a utilizar la *Summa*. Por lo que respecta a Valladolid, ciudad donde el Maestro dominico ejerció, aunque por breve espacio de tiempo su magisterio, consta que ya a finales del siglo XV en el convento de San Gregorio había una cátedra de *Santo Tomás*, regida por teólogos como Matías de Paz y Diego de Astudillo. Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Roma, Università Gregoriana 1938, pp. 301-305; y también BELTRÁN DE HEREDIA V., *Los Manuscritos*, pp. 3-4.

5. Ya a partir del siglo XIV el estudio de la *Summa* comenzó a afianzarse en las escuelas dominicas, sobre todo a partir de la canonización del Aquinate (1323). Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París*, pp. 283-286.

6. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos*, p. 4. *Las Escuelas* o *Universidades menores* surgen, en la España del siglo XVI, en contraposición al sistema universitario vinculado estrechamente a un modelo cultural de impronta medieval. Estos Colegios-Universidades, que ostentaban el privilegio de conferir grados, tenían una orientación decididamente humanística, atribuyendo gran importancia al estudio del latín, griego y hebreo, si bien el objetivo principal era la misma teología. Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., «Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas», *Anthologica Annua*, 2 (1954), pp. 143-144.

7. La Facultad de Teología de la Universidad salmantina estaba organizada ya desde su inicio según tres cátedras fundamentales: *Prima, Vísperas* y *Biblia*; en las dos primeras era obligación leer las *Sentencias* de Pedro Lombardo, mientras que en la tercera se leía el Antiguo y el Nuevo Testamento. A continuación, con los primeros años del siglo XVI, se trasladaron a la Universidad salmantina las cátedras llamadas «menores»: *Santo Tomás* y *Scoto* que ya existían en los conventos. Pero la verdadera novedad sucedió en 1508 cuando se anexionó, como complemento de las cátedras ya dichas, la cátedra de *Nominales* bajo imitación del modelo complutense (Cf. BARRIENTOS GARCÍA, J., «Francisco de Vitoria y la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca», en *Aulas y Saberes, VI Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas*, vol. I (Valencia, diciembre 1999),Universitat de València, Valencia 2003, pp. 213-214). En efecto, hasta su fundación, la Universidad complutense se gloriaba de tres cátedras fundamentales en el estudio de la ciencia teológica: la de *Santo Tomás*, la de *Scoto* y la de *Nominales*. En el *Alma Mater* la confrontación entre las llamadas tres «vías» no llegó a menos, ni siquiera ante el «predominio» del pensamiento del Aquinate, favorito por el nuevo modo de proponerlo por parte de Francisco de Vitoria (Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *Las Facultades de Teología*, p. 166). Sin embargo, este acercamiento «abierto» de Vitoria y de sus discípulos en relación al pensamiento de santo Tomás irá poco a poco debilitándose, terminando en la rigidez del tomismo profesado por Domingo Báñez en la célebre controversia *De auxiliis*. Se pueden subrayar, por tanto, tres fases en la historia de la teología española en el siglo XVI: una primera, donde la enseñanza teológica tuvo como punto de referencia las tres grandes «vías» adoptadas en el período tardío-medieval; una segunda, que se orientó hacia un «tomismo abierto», nacido del enfrentamiento dialéctico; finalmente, una tercera que se caracterizó precisamente por el empobrecimiento y la pérdida de este espíritu de apertura y de renovación. Esta tercera fase, para Melquiades Andrés, se afirmó a partir de 1580 (Cf. *ibid*., pp. 166-167). Para José Barrientos, por el contrario, esta tercera fase, caracterizada precisamente

En pocos años la innovación introducida por Vitoria fue adoptada por sus mismo colegas, a pesar de que los Estatutos universitarios ordenaran la lectura de las *Sentencias*[8]. A este propósito, Beltrán de Heredia refiere un paso del *Registro de provisiones de cátedras y de asignaciones de lecturas* que demuestra cómo, a pocos años de distancia de la llegada del maestro dominico a la Universidad salmantina, el uso de la *Summa* como texto-base para la enseñanza sería ya un dato adquirido de hecho: «A XXVIII de Junio del dicho año [1533] los oyentes del maestro fray Francisco de Vitoria votaron, estando en el dicho general oyendo, todos *unanimiter*, que para el año che viene se lea el segundo de las Sentencias y la Prima Secundae de santo Tomás, lo cual asignó el señor Gaspar Ortiz. Vicerrector»[9]. Por tanto, dar la preferencia a uno o a otro texto era a discreción del profesor de *Prima* o de *Vísperas*, al menos hasta 1538, año en el que aparecieron los nuevos Estatutos[10] aprobados por el *Claustro Pleno* que con nuevas disposiciones afirmaron: «Los catedráticos de Teología de prima y de víspera lean los cuatro libros de las Sentencias, de tal manera que en principio de cada distinción sucintamente declaren la sentencia del

---

por un espíritu de cierre, comenzó ya en 1561 con la reforma de Diego de Covarrubias que marcó, en su opinión, en la Universidad de Salamanca la institucionalización del pensamiento de santo Tomás a través de la afirmación de la *Summa* como texto base para la enseñanza (Cf. Barrientos García, J., «La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres», *La Ciudad de Dios*, 208 (1995), p. 743). Melquiades Andrés, haciendo coincidir esta fase con la controversia *De auxiliis*, parece apartarla rápidamente después de la institucionalización de la otra novedad introducida por Vitoria en Salamanca, es decir, el uso del *dictado*.

8. La introducción del uso de la *Summa* chocaba con la constitución dada a la Universidad española por Martín V, la cual establecía como libro de texto las *Sentencias*. Cf. «Constituciones de Marín V para la Universidad de Salamanca» (Romae 20-II-1422), const. 31, en Beltrán de Heredia, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca*. vol. II, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1966, pp. 203-204.

9. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 6. Beltrán de Heredia se refiere a «un libro suelto que contiene el registro de provisiones de cátedras y de asignaciones de lecturas de esta época». Por desgracia no se ha podido comprobar personalmente este documento «suelto» citado por el investigador en 1928 y quizá hoy perdido... Por lo que respecta a los registros de *provisiones de cátedras*, recordemos que se conservan a partir de 1549.

10. Por lo que se refiere a Francisco de Vitoria y al período de su docencia en el *Alma Mater* tienen importancia, además de lo Estatutos de 1538, también los de 1529, por cuanto él participó en la redacción de los dos (para lo relacionado con los Estatutos de 1529, Cf. Fuertes Herrero, J. L., «Introducción», en *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, Rector*. Edición preparada por J. L. Fuertes Herrero, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1984; para los de 1538, Cf. Esperabé Arteaga, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, vol. I, Salamanca, Núñez Izquierdo, 1914, pp. 139-215). No obstante, los Estatutos de 1529 no tuvieron nunca la aprobación del Consejo Real de Castilla y, por tanto, aunque de hecho sirvieron de orientación a los docentes salmantinos, no entraron nunca en vigor oficialmente. Por ese motivo Pilar Valero García no reconoce valor de *Estatutos* a las disposiciones de 1529, sosteniendo que la única normativa oficial durante la época del emperador Carlos V era los Estatutos de 1538. Cf. Valero García, P., «Un aspecto del rectorado de Fernán Pérez de Oliva: pretendidos Estatutos de la Universidad de Salamanca bajo su mandato», *Studia Historica*, 3 (1986), pp. 51-74.

texto del Maestro y después muevan las cuestiones que les pareciere»[11]. Vitoria se comprometió a respetar las nuevas disposiciones, proyectando escribir un comentario a las *Sentencias*[12], pero el que se agravaran sus condiciones de salud le impidió la realización del nuevo proyecto, haciendo difícil, a partir de 1540, su misma presencia en las aulas universitarias.

Los nuevos Estatutos, no prohibiendo explícitamente el uso introducido por Vitoria de la *Summa*[13], texto que había llegado a convertirse en verdadero punto de referencia para la mayor parte de los profesores de la Facultad de Teología, pero tampoco permitiéndolo de forma explícita, contribuyeron de hecho a dejar un cierto margen de libertad, pero, al mismo tiempo, de ambigüedad. Tal situación, dilatándose largamente incluso después de la misma muerte del maestro dominico, será fuente de polémicas y conflictos, que conducirán al empobrecimiento de la actitud de apertura que había marcado el magisterio de Francisco de Vitoria. En efecto, sólo con los Estatutos de 1561, resultado de la reforma de Diego de Covarrubias, será como la *Summa* llegará a convertirse en el texto oficialmente reconocido para el estudio de la teología en el *Alma Mater*[14].

11. BUS, ms. 218, ff. 19v-20r. Cf. Esperabé Arteaga, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, vol. I, Salamanca, Núñez Izquierdo, 1914, p. 155. El tit. XVIII del Estatuto de 1538 ha sido objeto de diferentes interpretaciones. Beltrán de Heredia lee en estas nuevas disposiciones, que refuerzan como texto base las *Sentencias*, una clara voluntad de limitar la libertad de los profesores *(Los Manuscritos del Maestro*, p. 6), mientras Barrientos García ve en la frase final —«muevan las cuestiones que les pareciere»— un paso importante hacia la consolidación del pensamiento tomista en la Universidad salmantina (*La Escuela de Salamanca*, p. 740. Cf. también del mismo autor *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Escurialenses, Real Monasterio de El Escorial, 1996, p. 33). A nuestro parecer, es evidente en el texto una cierta ambigüedad, destinada a no crear conflictos entre las diversas escuelas teológicas, más que la voluntad de limitar o imponer la difusión del pensamiento tomasiano.

12. Como refiere el mismo Vitoria en su lección inicial del año 1539, «scribere cepi ut imprimerentur libri supra Magistrum Sententiarum sicut Scotus et Durandus scripserunt. Sed deceptus sum re vera; putaveram enim me posse anno superiori legere quartum Sententiarum et scribere super primno pro isto anno et succubui oneri et affectus sum infirmitate graviter ex duplicato labore. Et ideo ego legam hoc anno sicut in prioribus legi supra S. Thomam». BMP, 78, f. 2r.

13. En el caso específico de las disposiciones referentes a las «lecturas de Teología», los Estatutos de 1529 prescribían: «Los cathedraticos de theologia de prima y bisperas lean los quatro libros de las sentencias, de tal manera, que en prencipio de cada distinción sucintamente declaren la sentencia del testo del maestro, y despues muevan sus quistiones que le paresciere, al catredratico de biblia lea un año del nuevo testamento y otra del viejo, y no otra lecion ni autor niunguno; el catedratico de parte de Santo Thomas lea las partes de Santo Thomas, y no otra cosa, e ansy mesmo el de Scoto al mismo Scoto, y la catedra de nominales al solo dotor nominal» (*Estatutos de la Universidad de Salamanca*, p. 141). Adviértase que este texto permaneció casi invariado en los Estatutos de 1538 (Cf. Esperabé Arteaga, E., *Historia pragmática e interna*, vol. I, p. 155). Ambos Estatutos aseguraban un cierto margen de libertad y flexibilidad en la enseñanza de la Teología, porque, aunque reforzaran las *Sententiae* como texto base para la enseñanza, al mismo tiempo permitían a los profesores analizar algunas cuestiones a su discreción.

14. Para la evolución de esta situación y la afirmación del pensamiento tomista en perjuicio de cualquier otra corriente filosófica en el *Alma Mater* hasta su reconocimiento jurídico en los Estatutos universitarios, Cf. Barrientos García, J., «Introducción», en Fray Luis de León, *Tratado sobre*

El importante cambio obrado por Vitoria, gracias a la adopción de la *Summa* como texto para la enseñanza de la *sacra doctrina* —como ya hemos indicado—, no fue el único. Heredándola por sus estudios parisinos, el Maestro dominico introdujo en la Facultad de Teología otra importante novedad: la de dictar[15] a los alumnos al menos una parte del comentario a la *Summa* o a las *Sentencias* que él hacía durante sus lecciones académicas[16], aunque el uso de la práctica del *dictado* comportase una atención por parte del docente en la preparación de la propia clase, que debía estar principalmente ordenada y articulada.

La introducción del uso del *dictado*, es oportuno señalarlo, es lo que ha permitido que los comentarios de Francisco de Vitoria a la *Summa* y a las *Sentencias* hayan llegado hasta nosotros[17]. Sin embargo, probablemente Francisco de Vitoria no introdujo inmediatamente a su llegada al *Alma Mater*[18] el uso del *dictado*; en efecto, los manuscritos llegados a nosotros, que contienen los apuntes tomados por sus alumnos durante sus clases, pocos se refieren a los primeros años de su enseñanza en la Universidad salmantina. También esa otra novedad introducida por Vitoria obtendrá pleno reconocimiento jurídico no antes de 1574, después de haber suscitado fuertes oposiciones, que

la ley, Introducción, transcripción y notas por José Barrientos García. Traducción y revisión de texto por Emiliano Fernández Vallina, Madrid, Ediciones Escurialenses, Real Monasterio de El Escorial, 2005, pp. 1-39. Cf. También «La teología, siglo XVI-XVII», en *Historia de la Universidad de Salamanca. Saberes y confluencias*, vol. III-1, a cargo de L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, pp. 208-227.

15. Como afirma García Villoslada R., (*La Universidad de París*, p. 310), los maestros de la Universidad de París «usaban y abusaban de la práctica del dictado». Con motivo de lo cual se intentó a mitad del siglo XIV limitar esta práctica con algunas prohibiciones y limitaciones. En todos los casos, al principio del siglo XV en la Facultad de Teología el uso del *dictado* era una práctica ya en uso. En efecto, recuerda García Villoslada que al principio de este siglo se ordenó a los profesores de la Facultad de Teología «resumir de viva voz al fin de la lección los principales puntos de la cuestión dictada. Ello significaba una aprobación implícita [sc. del *dictado*]», *Ibid*., p. 312.

16. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, pp. 13-18.

17. Por otra parte, hay que subrayar que no sólo los estudiantes, sino también los mismos profesores utilizaban los comentarios de Vitoria. José Barrientos, reconstruyendo el *curriculum studiorum* de Fray Luis de León durante sus estudios de Teología en Salamanca, subraya cómo algunos de sus profesores tendrían casi seguramente a disposición para sus clases los manuscritos que contenían los apuntes tomados durante las clases del maestro dominico por algunos estudiantes o por ellos mismos, puesto que habían sido alumnos suyos (piénsese, por ejemplo, que fray Luis de León tuvo, entre sus profesores, a alumnos y sustitutos de Francisco de Vitoria, como Diego de Chaves, Juan Gil de Nava, Juan de Córdoba, Gregorio Gallo). El estudioso, por tanto, pone de relieve cómo eso contribuyó a la formación de un fondo doctrinal común. Cf. Barrientos García, J., *Fray Luis de León y la Universidad*, p. 45.

18. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 13. García Villoslada, R., *La Universidad de París*, p. 315; Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad*, p. 38, y también del mismo autor, «Fray Luis de León profesor de la Universidad de Salamanca», en *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, a cargo de Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, p. 98.

sólo aparecieron, sin embargo, después de su muerte[19]. Al fin, la voluntad obstinada de los estudiantes —con la complicidad en parte del mismo cuerpo docente— obtuvo que el método del *dictado*[20] se consolidase. Y, aunque a partir de la segunda mitad del siglo XVI, tal método sufriera un progresivo deterioro, en cuanto algunos profesores abusaron de él, excediendo en la lentitud con la que impartían su enseñanza[21], eso permitió que un importante patrimonio cultural no quedara perdido, sino que se conservara en los apuntes de algunos alumnos diligentes.

«Lectiones et relectiones»

Los escritos de Francisco de Vitoria pueden dividirse fundamentalmente en dos grandes grupos. El primero comprende las *Relectiones*, el segundo las *Lecturae*, es decir sus lecciones ordinarias universitarias que versaban o sobre la *Summa Theologiae* o sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo[22].

Las *Relectiones* eran lecciones solemnes que los profesores debían tener anualmente sobre un tema monográfico delante de toda la Universidad y tenían la función de profundizar en un argumento especialmente difícil y que, precisamente por razón de su complejidad, no podía ser explicado con todo detalle durante las lecciones ordinarias[23]. Podía ser o un tema de actualidad, o un tema

19. En efecto, frente a eso, al principio la Universidad mantuvo un prudente silencio. En los Estatutos de 1538 no se dice nada de semejante cuestión y, por tanto, se deduce una tácita admisión de tal práctica, probablemente todavía no del todo difundida entre los profesores salmantinos. Para una reconstrucción histórica que agote la afirmación del uso del dictado, Cf. Barrientos García, J., *Fray Luis de León y la Universidad*, pp. 903-918.

20. Por lo que respecta a este método, a partir del último cuarto del siglo XVI, se habla de «dictado-copia», porque se permitió a los profesores que llevaran consigo sus propios apuntes para las clases y dictarlos. Sin embargo, no todo el tiempo de la clase se utilizaba para el dictado. Una parte, con más precisión la mitad o un tercio, era utilizada para exponer minuciosamente las cuestiones que el profesor afrontaba. Otra, para dictar las conclusiones a las que se había llegado. Esto era precisamente *dar in scriptis, dictar*, y lo hacía el profesor con sus propios apuntes delante. Cf. Beltrán de Heredia, V., «Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela salmantina, siglos XV-XVII, conservados en España y en el extranjero», *Revista española de Teología*, 3 (1943), pp. 69-70.

21. Cf. Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E., *La Universidad salmantina del Barroco*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, vol. II, pp. 348-349; y también pp. 327-330.

22. Cf. Urdánoz, T., «Introducción biográfica», en Francisco de Vitoria, O. P., *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, Edición crítica del texto latino, versión española, por el padre Teófilo Urdánoz, O. P., Madrid, Ed. Católica (BAC), 1960, pp. 74-84. A estos dos grupos se debe añadir un tercero, que comprende breves escritos del maestro dominico sobre argumentos varios.

23. Estas lecciones solemnes, en las que estaba prohibido a los oyentes tomar apuntes, se tenían durante un día festivo, para que pudieran participar tanto los profesores como los alumnos. Cf. Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E., *La Universidad salmantina del Barroco*, vol. II, pp. 310-311. Y también Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro, Labor 1939, p. 72.

ligado al curso académico que tenía el profesor[24]. Francisco de Vitoria transformó la obligación académica[25] en un momento de confrontación importante para reflexionar sobre cuestiones que se relacionaban con la moral y el derecho siempre con referencia a la realidad histórica del momento[26].

En particular, por lo que respecta a sus clases ordinarias —de las que forma parte el texto que se publica— ya se ha subrayado que Francisco de Vitoria, desde el principio de su magisterio salmantino, adoptó la *Summa* como texto para sus clases, aunque el texto previsto por los Estatutos universitarios fuera las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En efecto, él tuvo su primera lección como titular de la cátedra de *Prima*[27] en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca el 19 de octubre de 1526, sobre el II libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo[28]. Pero ya desde el año académico siguiente adoptó, como

24. En cuanto se referían a temas de actualidad, las *Relectiones* pueden ser asociadas a las *quaestiones quodlibetales* medievales, pero es conveniente subrayar que estas últimas «además de que se tenían dos veces al año» no eran obligatorias. Por otra parte, el tema no era elegido por quien debía tener la lección, sino por uno del mimo auditorio, que a menudo pedía discutir cuestiones particularmente delicadas. Las *Relectiones*, por el contrario, eran preparadas por el Maestro sobre un tema elegido por él. Tanto las *quaestiones quodlibetales* como las *relectiones* se tenían siempre ante toda la Universidad.

25. Esa obligación académica tenía vigencia en la Universidad de Salamanca desde 1422: las *Constituciones* de esta Universidad establecían que todos los Doctores y Maestros con salario tenían la obligación de tener una lección sobre alguna materia que habían explicado durante el año académico. (Cf. «Constituciones de Martín V para la Universidad de Salamanca», tit. XIII, en Berltrán de Heredia, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca*, vol. II, pp. 186-187).

26. De las *Relectiones* que tuvo Vitoria en el tiempo de su enseñanza a nosotros nos han llegado las *De potestate civili, De homicidio, De matrimonio, De potestate Ecclesiae prior, De potestate Ecclesiae posterior, De potestate Papae et Concilii, De augmnento caritatis, De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis, De simonia, De temperantia, De indis prior, De iure belli o De indis posterior, De magia*. Por el contrario, se han perdido tanto su primera lección magistral, *De silentii obligatione*, que corresponde al año académico 1526-1527, como la que corresponde al año académico 1540-1541, probablemente leída por Vitoria en la primavera de 1543 y que, según Beltrán de Heredia, continuaba la materia tratada en la *relectio De magia*. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, pp. 132-153. Las trece *Relectiones* enumeradas las tuvo Vitoria entre 1528 y 1540, con excepción de los años 1531-1532 y 1536-1537, durante los cuales no tuvo ninguna. En compensación, en los años 1534-1535 y 1538-1539 leyó cuatro *Relectiones* (dos por cada año académico). Cf. Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, p. 73.

27. Los titulares de *Prima* y de *Vísperas* tenían los cursos de teología, respectivamente, por la mañana y a primera hora de la tarde. Los nombres con que se designaban estas dos cátedras de propiedad derivan del hecho de que las lecciones se tenían a la misma hora en que se celebraba el oficio divino en la catedral. En un año entero académico, que comenzaba el 18 de octubre y concluía el 24 de junio, se debían tener unas 120 clases. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, p. 61.

28. Ha sido Ramón Hernández Martín, al consultar los *Libros de Claustros* de 1526 de la Universidad salmantina**,** quien ha aclarado este dato. En el Claustro del 5 de mayo de 1526 se decidió, en atención a la asignación de la materia para el año académico siguiente, que «el sostituto del señor maestro fray Pedro de León, el 2» (AUSA, *Libros de Claustros*, libro VII, f. 54r). Se establecía, por tanto, que el II libro de las *Sentencias* debía ser el texto para comentar en el año

texto para sus clases, la *Summa* de santo Tomás[29], comenzando a partir de la *Secunda Secundae*[30]. Una vez terminado su comentario a esta parte, prosiguió explicando el IV libro de las *Sentencias*, para después volver a explicar la *Summa* a partir de la *Prima Pars*. Durante el tiempo en que se desenvolvió su magisterio salmantino**,** Vitoria volvió a recorrer el ciclo de explicaciones de la *Summa* una segunda vez, si bien, a causa de su salud enfermiza, con frecuencia, en los últimos años de su enseñanza, se vería obligado a ausentarse de las aulas y a ser sustituido por un suplente.

Trazamos a continuación el cuadro que resume los cursos que tuvo Vitoria durante su magisterio[31]:

1526-1527: II libro de las *Sentencias*
1527-1529: II-II^{ae} de la *Summa Theologiae*
1529-1531: IV libro de las *Sentencias*
1531-1533: I *pars* de la *Summa Theologiae*
1533-1534: I-II^{ae} de la *Summa Theologiae*

---

académico 1526-1527 en la cátedra de *Prima*. Por otra parte, Ramón Hernández añade que Vitoria comenzó su explicación a partir de la segunda mitad del II libro del *Magister Sententiarum*, en la que se afronta la problemática del pecado. En efecto, el sustituto de Pedro de León, que estuvo muchas veces ausente durante su último año de vida, ya había comentado las primeras *distinctiones* del II libro de las *Sentencias*. Adviértase que la parte comentada por Vitoria correspondería a la primera de la segunda *Pars* de la *Summa* (Cf. HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, BAC, Madrid 1995, p. 78). Desgraciadamente, no ha sido posible comprobar qué parte del II libro de las *Sentencias* se explicó el año anterior al comienzo del magisterio vitoriano, pues los *Libros de Claustros* presentan una laguna desde 1513 a 1525.

29. Las normas universitarias establecían que los cursos que tenían los profesores de *Prima* y de *Vísperas* en la Facultad de Teología tendrían que desarrollarse de modo alternativo en relación con el programa de enseñanza, de modo que el alumno pudiese desarrollar todo el programa sin inútiles repeticiones y con mayor rapidez. «La teología entera se dividía en ocho cursos, que recorrían a contra tiempo los profesores de Prima y de Vísperas, de tal modo que el alumno, asistiendo diariamente a las lecciones de ambos profesores, podía terminar la carrera teológica en cuatro años» (HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Vida y pensamiento*, p. 82). Beltrán de Heredia recuerda que «en tiempo de Vitoria [...] tanto en Salamanca como en Alcalá se dividía la *Summa* en ocho cursos, de modo que, siendo dos los profesores, pudieran recorrerla íntegra en cuatro años» (BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*, p. 49).

30. Adviértase que el 5 de mayo de 1526 se estableció, en lo que se refiere a la asignación de la materia para el año académico siguiente (1526-1527), que «el sostituto del señor maestro fray Pedro de León, el 2» (AUSA, *Libros de Claustros*, libro VII, f. 54r). El 18 de junio de 1528 se estableció que para el curso siguiente (1528-1529) «Al maestro fray Francisco de Vitoria de prima de teología prosiga desde donde dexare» (AUSA, *Libros de Claustros*, libro IX, f. 64v). El 23 de junio de 1529 se estableció, a propósito de la asignación de la materia para el año 1529-1530, «este dia le asignó el signor rector que lea el IV de la Sententia para el año venidero que asi lo pidieron los oyentes» (AUSA, *Libros de Claustros*, libro IX, f. 130r). El 28 de mayo de 1530 se estableció para el año 1530-1531: «A la cátedra de prima de teología que prosiga y acabe el cuarto» (AUSA, *Libros de Claustros*, libro X, f. 47v).

31. Nos remitimos a la cronología establecida en BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos*, p. 114. Sin embargo, se tiene en cuenta la corrección aportada a tal cronología por Ramón Hernández.

1534-1537: II-II^{ae} de la *Summa Theologiae*
1537-1538: III *pars* (qq. 1-59) de la *Summa Theologiae*
1538-1539: IV libro de las *Sentencias*
1539-1541: I *pars* de la *Summa Theologiae*
1541-1542: I-II^{ae} de la *Summa Theologiae*

Durante el curso 1540-1541 Vitoria fue sustituido en gran parte por Juan Gil Fernández de Nava, a causa de su salud siempre muy enfermiza[32]. Ésta empeoró hasta tal punto que en el año académico 1541-1542 hubo que sustituir a Vitoria desde el principio del curso y, de hecho, el maestro no pudo impartir más que muy pocas clases en las aulas de la Universidad. Lo mismo sucedió en los años siguientes, anteriores a su muerte, acaecida el 12 de agosto de 1546.

El comentario de Francisco de Vitoria al De legibus y sus manuscritos

El tratado *De legibus*, que aquí publicamos, corresponde a las clases impartidas por Vitoria como titular de la cátedra de *Prima* de la Universidad de Salamanca durante el curso académico 1533-1534. Comentó de nuevo esta parte de la *Summa*[33] durante el curso que tuvo en los años 1541-1542[34].

Actualmente se conocen cuatro manuscritos que contienen parcial o íntegramente el comentario a la I-II^{ae}. Según el parecer de Beltrán de Heredia, se refieren al ciclo de lecciones del curso académico 1533-1534 el ms. BAV, Ott. lat. 1000 y el ms. BAV, Vat. lat. 4630[35]; mientras que el ms. BUS 2700 y el ms. RBME, P. III, 28 se refieren el segundo ciclo. De cada uno de ellos hemos hecho un estudio detallado[36]: en este trabajo nos limitaremos a subrayar las diferencias

32. De las dificultades que Vitoria tuvo que afrontar los últimos años de su enseñanza quedan pruebas en los apuntes de fray Juan de Barrionuevo, el cual, en sus *reportationes* del año 1540-1541, al final de una de las pocas lecciones que tuvo Vitoria sobre la q. 84 de la I *pars* de la *Summa*, afirma con un poco de malicia: «In tota ista lectione nihil utilitatis legit prorsum praeter litteram, quia credo plus legit ut sequentes 15 dies connumerarentur illi ad jubilationem quam alia causa». BUS 548, f. 189v.

33. La *Summa* fue en parte comentada por el maestro dominico dos veces durante su magisterio salmantino y, por tanto, los manuscritos reagrupados en base a la materia tratada contienen dos ciclos diversos de comentarios. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, pp. 110-119. Y también Urdánoz, T., «Introducción biográfica», en *Obras*, p. 77; Sarmiento, A., «Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: bases para la edición crítica», *Scripta Theologica*, 12 (1980), p. 580.

34. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 114.

35. Por lo que respecta al curso académico al que se refiere las *reportationes* del BAV, Vat. lat. 4630 anticipamos que el parecer de los estudiosos no es unánime. En efecto, para Beltrán de Heredia se trata del curso 1533-1534, mientras que para Stegmüller se trata del curso 1541-1542 (Cf. Stegmüller, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Balmes, 1934, p. 6). Para una mayor profundización de las dos tesis, Cf. la descripción del BAV, Vat. lat. 4630 en *Apéndice*.

36. Cf. *Apéndice*, pp. 55-73.

relevantes y a poner en evidencia algunas consecuencias que surgen de la comparación de los distintos manuscritos y que han sido fundamentales para la realización de la presente edición del *De legibus*.

Antes de pasar al análisis de los cuatro manuscritos, es conveniente subrayar que, por los *Libros de Cuentas* de la Universidad, resulta que en el curso 1541-1542, así como en el curso anterior y en el siguiente[37], Vitoria tuvo graves problemas de salud que no le permitieron desarrollar su actividad académica[38]. Por tanto, el de 1541-1542[39] fue sustituido[40] en primer lugar por los dominicos Juan de Córdoba[41] y Tomás Manrique[42], después por el canónigo magistral Juan Gil Fernández de Nava[43]. Ahora, si se pasa al análisis de cada uno de los

37. Cf. AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1244, año 1540-1541, f. 372. Y también para los años siguientes: AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1245, año 1541-1542, f. 3v; AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1246, año 1542-1543, f. 2v; *Cuentas Generales de la Universidad* 1246, año 1543-1544, f. 53r; AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1246, año 1544-1545, f. 84v.

38. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, p. 90. Cf. también Hernández Martín, R., *Vida y pensamiento*, p. 114.

39. Según Beltrán de Heredia en el curso 1541-1542: «Vitoria non asistió a clase en todo el curso más que cinco días a principios de enero». Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 119.

40. El *substituto* elegido *ad vota audientium* era llamado a sustituir al titular, en el caso de que se hubiera ausentado por causa de fuerza mayor. Cf. Rodríguez- San Pedro Bezares, L. E., *La Universidad salmantina del Barroco*, vol. II, p. 17.

41. Juan de Córdoba, O P., profesó el 3 de marzo de 1529 en el convento dominico de San Esteban. Cf. AHPE, *Libros de Profesiones*, A./A sal. 2., fr. 123v. Sustituyó a Francisco de Vitoria durante los últimos años de su magisterio. Murió a principios del curso académico 1547-1548.

42. Tomás Manrique, O. P., fue discípulo de Vitoria y Maestro del Sacro Palacio. Una vez llegado a Roma, al convento de la Minerva, se confirmó como teólogo, difundiendo las ideas de la *Escuela salmantina*. Faltan estudios sobre esta figura, con los cuales su conocimiento sería seguramente más profundo. Tomás Manrique sustituyó a Juan de Córdoba, porque este último tuvo que sustituir en el mes de noviembre a Domingo de Soto en la cátedra de Vísperas. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 119.

43. Juan Gil Fernández de Nava, fue colegial de San Bartolomé el viejo de Salamanca desde 1533 a 1542. Cf. Carabias Torres, A. M., «Catálogo de colegiales del Colegio Mayor de San Bartolomé (siglo xvi)», *Salamanca. Revista Provincial de Estudio*, 18-19 (1985-1986), p. 243. Consiguió la licencia en teología el 18 de junio de 1537 (AUS, *Libros de Actas de Licenciamientos y Doctoramientos*, 771, f. 300), llegando a ser Maestro el 12 de enero de 1539 (AUS, *Libros de Actas de Licenciamientos y Doctoramientos*, ff. 241v). El 10 de julio del año siguiente obtuvo igualmente la licencia en Artes (AUS, *Libros de Actas de Licenciamientos y Doctoramientos*, 772, f. 201v), llegando a ser Maestro el 13 de agosto (AUS, *Libros de Actas de Licenciamientos y Doctoramientos*, 772, f. 205r). Además de ser catedrático de *Santo Tomás* (1538-1540), *Vísperas de Lógica* (1540-1541), *Filosofía moral* (1541-1549), y *Vísperas de Teología* (1549-1551), fue *canónigo Magistral* de la catedral de Salamanca, donde murió en 1551. Habiendo sido discípulo de Vitoria a partir de 1530 y habiéndose formado *sub eius disciplina*, fue escogido para sustituir al maestro dominico en los últimos años de su vida. Sin embargo, aun gozando de alto prestigio científico, a la muerte de Vitoria participó en la *oposición* convocada por la Universidad de Salamanca para la *cátedra de Prima* de Teología sin obtenerla. En efecto, la cátedra la confió la Universidad a Melchor Cano, que tenía el apoyo incondicional de toda la Orden dominica. Cf. Esperabé Arteaga, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, vol. II, 1917, p. 354.

manuscritos, se puede comprobar que los datos que ofrecen los registros universitarios quedan confirmados. En efecto, los manuscritos BUS 2700 y RBME, P. III, 28, que se refieren los dos al curso 1541-1542, contienen muy pocas explicaciones del maestro dominico: son las mismas notas en el margen de los manuscritos las que ofrecen dicha información. Por supuesto, por lo que respecta al RBME, P. III, 28 se comprueba un caso bastante singular, es decir que el amanuense transcribió hasta la q. 89 las lecciones correspondientes a la *Prima secundae*, tenidas en la cátedra de *Prima* en el curso 1541-1542, y completó su manuscrito, añadiendo en él, a partir de la q. 90, su transcripción de las lecciones tenidas por Domingo de Soto, catedrático de *Vísperas*, en el año 1538, sobre la misma parte de la *Summa* y a las que había asistido como estudiante inscrito en el primer año de teología.

Todo esto nos permite establecer que, aparte de algunas lecciones que hay que atribuir a Vitoria, en realidad la explicación de la I-II^{ae} que se contiene en estos dos manuscritos no pertenece a él, sino más bien a sus sustitutos[44].

En el caso de los dos manuscritos que se refieren al curso 1541-1542, se pueden identificar después los folios que contienen las lecciones expuestas por Vitoria gracias a las notas en el margen de los mismos manuscritos[45]. Por el estudio de RBME, P. III, 28 hemos podido comprobar que él comentó en el año 1541-1542 únicamente desde la q. 13, a. 13 hasta la q. 16, art. 4, porque desde la q. 17, a. 1, fue sustituido otra vez. En efecto, en el f. 121v, q. 17, a. 1, se lee la siguiente anotación: «lectio Magister Johanes Gil quia recidit magister Victoria». Por el análisis del segundo manuscrito (BUS 2770) resulta, por el contrario, que en el curso 1541-1542 Vitoria tiene una sola lección. En efecto, en el f. 84v, q. 13, a. 3, encontramos la siguiente anotación: «De aquí comenzó Victoria a leer el año 1542, a seis de henero y no leyó más de hoy». Por otra parte, también en este manuscrito, en la q. 17, a. 1, f. 91r, en una nota al margen se lee: «Esto de aquí leyó Juan Gil; que tornó Victoria a recaer».

44. Hay que subrayar que, aunque las *reportationes* del año académico 1541-1542 no contienen el comentario de Vitoria, sin embargo incluyen muchas ideas suyas. En efecto, es bastante probable que el sustituto de Vitoria «como era costumbre» se sirviese para preparar sus clases de los mismos cuadernos de apuntes del catedrático de *Prima*. Por tanto, también las *reportationes* del año académico 1541-1542 tienen un valor ciertamente no insignificante en la reconstrucción de los comentarios de Vitoria a la I-IIae. Cf. STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia*, pp. 5-6. Y también BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Introducción», en Francisco de Vitoria, O. P., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Edición preparada por el R. P. V. Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. I, Salamanca 1932, p. VIII. A este propósito, el ms. BAV, Ott. lat. 1051, que contiene el comentario a la *Secunda Secundae* del año 1547-1548 (qq. 1-47) de Diego de Chaves, suplente de Melchor Cano, afirma: «No los tengas en poco estos escriptos que son del maestro Cano, que se los dió para que leyese por ellos y él lee por los de Soto y Victoria», f. 3.

45. Cf. la descripción de los mss. BUS 2700 y RBME, P. III, 28 en *Apéndice*.

También, según BUS 2770, Vitoria reemplazó a su sustituto en la q. 13, a. 3 y, por tanto, los dos manuscritos atribuyen a partir de la q. 13, a. 3 el comentario a Vitoria. Sabemos, asimismo, por las notas en el margen de RBME, P. III, 28 que explicó hasta la q. 16, a. 4. Lo cual significa que muy probablemente en el año académico 1541-1542 se limitó exclusivamente al comentario de estas pocas cuestiones[46]. Por otra parte, estos datos ofrecidos por los dos manuscritos encuentran confirmación, como ya está dicho, en el libro de *Cuentas Generales de la Universidad*, año 1542, donde se anota que Vitoria «estuvo enfermo todo el año»[47]: sin embargo, tal afirmación no excluye la posibilidad de que Vitoria pudiera haber tenido, al menos, algunas clases durante el curso 1541-1542.

Por todo lo dicho hasta ahora resulta evidente que una edición del comentario de Vitoria a la I-II^{ae} de la *Summa* debería tener presente, ante todo, las lecciones tenidas en el curso académico 1533-1534[48]. Sin embargo, por lo que respecta al curso académico al que se refieren las *reportationes* del BAV, Vat. lat. 4630, el parecer de los estudiosos no es unánime. En efecto, para Beltrán de Heredia se trata del curso 1533-1534, mientras que para Friedrich Stegmüller corresponden al curso académico 1541-1542[49] y, por eso, las lecciones referidas en Vat. lat. 4630 habría que atribuirlas al sustituto de Vitoria, Juan Gil de Nava[50]. Ahora bien, como ninguno de los dos estudiosos aduce pruebas definitivas a su propia tesis, hemos tenido necesariamente que proceder a la transcripción del comentario al *De legibus* contenido en BAV, Vat. lat 4630 para poder establecer cuál de las dos tesis tiene mayor fundamento y así evaluar qué manuscrito ofrece una mayor garantía de fidelidad en vistas a una edición crítica del *De legibus*[51].

46. A partir de octubre de 1540 Vitoria casi siempre estuvo ausente de la enseñanza. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 152.

47. Por otra parte, en el margen izquierdo del folio se lee: «no repitió por su enfermedad». AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1245, año 1541-1542, f. 3v.

48. Según Beltrán de Heredia, Francisco de Vitoria «en el de 1532-33 leyó por sustituto siete lecciones y seis en el de 1535-36». Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 115.

49. Para una mayor profundización de las dos tesis, Cf. la descripción de BAV, Vat. lat. 4630 en *Apéndice*.

50. Stegmüller, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia*, pp. 4-6 y p. 166. De la misma opinión que el profesor de Friburgo es también González Rubén, el cual afirma de modo impreciso que BAV 4630 refiere un «comentario íntegro como el del Escorial (P. III, 28), mientras a los otros dos (Vaticana, Ott. lat. 1000 y el del P. Getino [actualmente: BUS 2770] les faltan las cuestiones 25-48» (González Rubén, C., *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1946, p. 85, nota 3). En realidad, el comentario a las cuestiones 25-48 falta también en los otros dos manuscritos. También Moore, incluso admitiendo que, sólo después de un estudio detallado de los cuatro manuscritos que contienen el comentario a la *I-II^{ae}* se puede dar una solución definitiva al problema, se declara de acuerdo con la tesis de Stegmüller. Cf. Moore E., *Textos inéditos de la Escuela*, p. 43.

51. El comentario al *De legibus* contenido en BAV, Vat, lat. 4630 ha sido transcrito y publicado en Langella, S., *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria, Appendice II*, pp. 275-316.

Después de haber transcrito y estudiado el texto referido por Vat. lat. 4630, qq. 90-103, ff. 269v-289v, hemos comprobado una fuerte discrepancia formal —más que doctrinal— en la exposición de la materia respecto al comentario referido por Ott. lat. 1000 (qq. 90-108) y publicado en 1952 por Beltrán de Heredia[52]. Las discrepancias entre los dos manuscritos se han revelado tales que no es posible el cotejo de los textos referidos en los dos códices vaticanos. Por ejemplo, las qq. 104-108 en BAV, Ott. lat. 1000 están comentadas ampliamente en el espacio de nada menos que tres lecciones[53]. Al contrario, en BAV, Vat. lat. 4630, se han descuidado por completo, así como en BUS 2770, que contiene las clases del año 1541-1542. Por otra parte, estos dos manuscritos terminan la materia de *De legibus* en la q. 103, remitiendo para las cuestiones siguientes directamente al texto de Tomás de Aquino[54].

Esto ha significado, ante todo, reconsiderar la idea inicial de realizar una edición que tuviese en cuenta los dos manuscritos vaticanos[55] y, en segundo lugar, profundizar en la hipótesis de Stegmüller sobre la fecha de las lecciones contenidas em BAV, Vat. lat. 4630. En efecto, acerca de la fecha de BAV, Vat. lat. 4630, el estudioso se expresa de modo muy sintético sin entrar en detalles. Sus afirmaciones, a este respecto, parecen más bien una sugerencia que un verdadero y propio rechazo de la fecha atribuida al manuscrito por Beltrán de Heredia y, de hecho, él se fía también de las *reportationes* contenidas en BAV, Vat. lat. 4630 para su trabajo. Sin embargo, la nueva descripción codicológica del ms. que hemos hecho y su transcripción parcial relativa a las qq. 90-103 han permitido comprobar algunos datos nuevos, que contribuyen a confirmar la hipótesis por él avanzada. En particular, lo que hace reflexionar, son algunos elementos que surgen del análisis del BAV, Vat. lat. 4630, que Beltrán de Heredia descuida o ignora y que van en beneficio de la hipótesis de Stegmüller.

52. Francisco de Vitoria, O. P., *Comentario al tratado de la Ley (I-IIae, qq. 90-108). Fragmentos de Relecciones, Dictámenes sobre cambios*, Edición preparada por el R. P. V. Beltrán de Heredia, O. P., CSIC, Madrid 1952. Este texto editado por el CSIC fue publicado también por Beltrán de Heredia como «Appendices» a Francisco de Vitoria, O. P., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Edición preparada por el R. P. V. Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. VI, Salamanca 1952.

53. Lecciones 136-139 (ff. 281-285). Considerando que el comentario íntegro al *De legibus* ocupa 18 lecciones, deducimos por ello que, para el comentador del BAV, Ott, lat. 1000, estas *quaestiones* tenían cierta importancia.

54. BAV, Vat. lat. 4630 en el f. 289v: «In quibus sequentibus, usque ad questionem 109, nihil est notandum et ideo sequitur Questio 109». En BUS 2770, f. 293r se lee: «De quaestione 104 et 105 et 106 et 107 et 108 nihil est notandum nisi id quod tractat et dicit in litera».

55. La exigencia de un estudio más profundo de los manuscritos relativos a la *Prima secundae* nació también con motivo de las pocas informaciones que el mismo Beltrán de Heredia ofrecía en la introducción a su edición del comentario de Vitoria al *De legibus* de Santo Tomás. Tanto en el volumen sexto de los *Comentarios a la Secundae*, como en la edición publicada por el CSIC, el espacio reservado a la presentación de este texto es mínimo (Cf. *Comentario al tratado de la Ley (I-IIae, qq. 90-108). Fragmentos*, p. 5; *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, vol. VI, pp. 10 y 14).

Fijémonos, por tanto, con más detenimiento en lo que el propio manuscrito nos sugiere. En el f. 43r del Vat. lat. 4630, una nota en el margen advierte: *opinio magistri de Victoria*[56]. En correspondencia con esta nota, se lee en el texto: *et ista sententia est magistri mei de Victoria*. Por otra parte, en el f. 271r, q. 90, a. 4, se lee: *Sed quantum ad nos extra religionem existentes, sumus securi porque expresse dicit in bula que non revoca las pasadas si no desde el dia de la promulgacion venida a su notitia*. Ahora bien, dado que la expresión «nos extra religionem existentes» no puede atribuirse al alumno fray Jerónimo de los Apóstoles, a quien se deben estas *reportationes*, por ser dominico (Cf. BAV, Vat. lat. 4630, f. 1r), ésta sugiere que quien está comentando el texto de santo Tomás no pertenece a ninguna orden religiosa. Por tanto, no puede tratarse ni de Vitoria, ni de ninguno de sus hermanos religiosos que lo sustituyeran[57]. Ahora bien, por lo que se refiere al año académico 1541-1542 sabemos por los registros universitarios y por los manuscritos BUS 2700 y RBME, P. III, 28 que Vitoria fue sustituido también por Juan Gil de Nava, que, en efecto, no pertenecía a ninguna orden religiosa, sino al clero secular. Por consiguiente, es altamente probable que estas palabras haya que atribuírselas a él y, en consecuencia, que las lecciones contenidas en Vat. lat. 4630 tengan que referirse al último ciclo de lecciones sobre la I-II^{ae} que Vitoria hubiera tenido que explicar si no se lo hubieran impedido sus problemas de salud[58].

Además, a todo ello, sirve de contrapunto lo que se afirma en BAV, Ott. lat. 1000 en la q. 96, a. 4, f. 267r, donde se remite explícitamente a las constituciones de la Orden de los Predicadores: «Est in potestate praelatorum qui possunt facere quod obligent ad poenam solum, ut constitutiones nostrae»[59]. En este caso, como se deduce de la afirmación «constitutiones nostrae», quien está comentando la *Summa* es ciertamente un dominico que, precisamente por esto, se considera exento del deber de seguir la regla de los cartujos, como poco después añade: «Sicut ego contemno servare leges carthusiensium». Por otra parte, en la q. 100, a. 9, f. 276 se encuentra en BAV, Ott. lat. 1000 una explícita referencias al nominalista valenciano Juan Lorenzo de Celaya —«Hoc argumentum faciebat contra me Celaya, et iurabat quod erat demonstratio»—, que fue profesor de

56. Análogamente al f. 119r al margen se señala: *opinio magistri de Victoria*.

57. Se subraya que por lo que se refiere al año 1533-1534 no parece que se hicieran sustituciones en la cátedra de *Prima* y, en con secuencia, en el caso de este año académico el problema no se plantea porque Vitoria no se ausentó. «La catedra de prima de theología del maestro fray Francisco de Vitoria [...] cumplió las repeticiones que devia, tiene gracia para repetir el año venydero. No fue multado». AUSA, *Libros de Cuentas Generales* 1529-1541, lib. 1244, f. 153r. El hecho de que no fue «multado» significa exactamente que el maestro dominico tuvo con regularidad sus lecciones durante el curso 1533-1534.

58. Aunque las lecciones contenidas en Vat. lat. 4630 pertenezcan al año académico 1541-1542 y, por tanto, haya que atribuírselas en su mayor parte a Juan Gil de Nava, manifiestan, no obstante, en cuanto al contenido, una homogeneidad de fondo con las otras. Por lo demás, esa homogeneidad no debe sorprender porque era costumbre que el sustituto utilizase para las lecciones los mismos apuntes que el titular de la cátedra que debía sustituir. Vide supra notam 44, p. 29.

59. Cf. *Constitutiones O. Predicatorum*, proemio 3, Romae 1725, p. 22.

Vitoria durante sus estudios parisinos[60]. Lo cual induce a retener que BAV, Ott. lat. 1000 atribuya el comentario vitoriano a la I-II^{ae} del año 1533-1534. Más aún, BAV, Ott. lat. 1000 es un ms. académico, porque refiere la subdivisión en lecciones propia de este tipo de manuscritos[61] y, en consecuencia, se gloría de una mayor garantía de autenticidad, mientras que BAV, Vat. lat. 4630 es un ms. extra académico, como el mismo Beltrán de Heredia afirma[62]. Después de este análisis de los códices, se ha decidido, en consecuencia, por la edición aquí presentada, por basarse en BAV, Ott. lat. 1000, no dejando duda alguna sobre la paternidad de las lecciones que en él se refieren[63].

Finalmente, aun habiendo tenido presente la edición de Beltrán de Heredia, se ha considerado necesaria una nueva e íntegra transcripción del texto manuscrito, acompañada por un amplio aparato de notas críticas. Los motivos de esto han sido esencialmente tres: la presencia en ella de algunas lagunas y errores; la carencia de transcripción de las notas en el margen presentes en el códice; la referencia a las cuestiones y a los artículos comentados, no según las indicaciones del manuscrito, sino teniendo en cuenta a la edición leonina.

60. Para llevar a término su ciclo de estudios en Artes, Vitoria tuvo que acudir al Collège Coqueret, también agregado a la Universidad, donde asistió a las lecciones del nominalista valenciano Juan Lorenzo de Celaya, alumno de John Mair. Cf. García Villoslada, R., *La Universidad de París*, pp. 80-81 y 180-215.

61. En un año académico el titular de una cátedra estaba obligado a tener unas 150 lecciones (Cf. Beltrán de Heredia, V., «Introducción», en *Comentarios a la Secunda Secundae*, vol. VI, p. 5). La materia referida en BAV, Ott. lat. 1000 está dividida en 154 lecciones. En particular, fueron dedicadas por Vitoria al comentario del *De Legibus* 18 lecciones.

62. Los criterios de clasificación utilizados por Beltrán de Heredia para la catalogación de los manuscritos de la *Escuela de Salamanca* se han convertido en clásicos (Cf. Beltrán de Heredia, V., «Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina, siglos xv-xvii, conservados en España y en el extranjero», *Revista española de teología*, 3 (1943), pp. 63-66. Seguimos utilizando tales criterios para el caso específico de los manuscritos de Francisco de Vitoria. Cf. también Langella, S., «La incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo xx: el caso Francisco de Vitoria», *Ciencia Tomista,*134 (2007), pp. 113-136.

63. Durante el desarrollo del año académico 1533-1534, al que corresponden exactamente las *reportationes* contenidas en BAV, Ott. lat. 1000, Carlos V visitó la ciudad del Tormes y su Universidad. Hernández Martín afirma que, precisamente durante el comentario al *De legibus*, el emperador asistió a una *lectio* de Vitoria (exactamente el viernes 19 de junio de 1534. Cf. Hernández Martín, R., *Vida y pensamiento*, pp. 128-129). En efecto, Carlos V pasó algunos días en Salamanca durante ese período, exactamente desde el 17 al 21 de junio de 1534 (Cf. De Foronda y Aguilera, M., *Estancias y viajes del Emperador Carlos V, desde el día de su nacimiento hasta el de su muerte*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1914, p. 389). Según Águeda M. Rodríguez Cruz, «el viernes siguiente a la octava del Corpus de 1534, le [sc. Francisco de Vitoria] oyó el emperador Carlos V, «arrimado» a uno de los bancos» (Rodríguez Cruz, A. M., *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Fundación Ramón Areces, Congregación de Santo Domingo, 1990, p. 52). La estudiosa basa su afirmación en el ms. 3825, *Carlos I de España y V de Alemania. Varias noticias y documentos para su historia*, f. 336v que se conserva en la BNM. Cf. también Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, p. 119. Sin embargo, de ese suceso no ha quedado rastro en los *Libros de Claustros* de 1534 (Cf. AUSA, *Libros de Claustros*, libro XII, ff. 30-33), ni en las notas en el margen de BAV, Ott. lat. 1000.

DOCTRINA

La importancia del tratado que aquí se publica aparece en particular en relación con dos órdenes de razones. La primera, más general, es que el comentario de Vitoria a esta parte de la *Summa* reviste un papel fundamental en la historia de la literatura teológico-jurídica de la *Edad de Oro*, porque los comentarios a los tratados *De legibus* y *De iustitia et iure* constituyen uno de los grupos más importantes y copiosos de ella; además, es bien conocida la continuidad teorética que existe entre estos dos tratados[1]. El comentario de Vitoria a las qq. 90-108 de la *Prima secundae*, así como los que hizo a la *Secunda secundae*, señalan de hecho el comienzo del filón ético-jurídico que caracterizó la reflexión española de los siglos XVI-XVII[2]. Este filón fue copioso gracias a la reflexión, no sólo de teólogos dominicos, sino también agustinos y jesuitas. Piénsese, entre los más significativos, en lo tratados de Domingo de Soto, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, fray Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón, Gregorio de Valencia, Luis de Molina, Francisco Suárez y Gabriel Vázquez[3].

La segunda razón, más específica, es la importancia del tratado *De legibus* —cuyo papel ha sido hasta ahora descuidado muchas veces por los estudiosos— en la evolución del mismo pensamiento ético-político de Vitoria. En efecto, comentando las qq. 90-108 de la I-II^{ae}, Vitoria tuvo ocasión de enfrentarse directamente con el concepto de ley natural, hilo conductor imprescindi-

1. El mismo Beltrán de Heredia, con ocasión de la publicación del comentario al *De legibus* de Vitoria, recurrió a ella, afirmando que las qq. 90-108 de la I-II^{ae} son un complemento del tratado *De iustitia et iure*. «Es un complemento del tratado *De iustitia*, y esperamos que tenga entre los juristas modernos la misma aceptación que aquél». Beltrán de Heredia, V., «Introducción», vol. VI, 1952, p. 14.

2. Melquiades Andrés, a propósito de Vitoria, afirma que «el pensamiento tomista sobre la ley, la justicia y el derecho, expuestas en la I-II^{ae} y II-II^{ae}, fue su guía y la de cuantos le siguieron. Pero Vitoria aportó también una profunda renovación de las ideas jurídicas y una esquematización temática que recogió la generación siguiente, en su mayoría discípulos suyos». Andrés Martín, M., *Historia de la teología española*. Tomo II: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, a cargo de M. Andrés Martín. Fundación Universitaria Española, Madrid 1987, p. 184.

3. Para una enumeración de los tratados y comentarios de los autores españoles a la *Secunda Pars* de la *Summa*, Cf. A. Folgado, «Los tratados "De legibus" y "De iustitia et iure" en los autores españoles de los siglos XVI y XVII», *La Ciudad de Dios*, 172 (1959), pp. 275-302 (Cf. también del mismo autor: *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo de El Escorial 1960, pp. 26-35). Lo que es conveniente aquí subrayar es cómo el nombre de Vitoria es el primero en este elenco. Cf. también Andrés Martín, M., *Historia de la teología española*. Tomo I: *Desde sus orígenes hasta finales del siglo XVI*, a cargo de M. Andrés Martín, Madrid, Fundación Universitaria Española. 1983, pp. 628-629. José Barrientos se ha ocupado de los tratados compuestos en los siglos XVI y XVII sobre el problema de la ley y de la justicia, analizando no sólo los ya editados, sino también los comentarios a la I-II^{ae} y a la II-II^{ae} que los Maestros españoles tuvieron en sus cursos académicos en parte todavía inéditos. Cf. Barrientos García, J., «Los tratados «De legibus» y «De iustitia et iure» en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII», en *Salamanca. Revista de Estudios*, 47 (2001), pp. 371-415.

ble para su reflexión moral, y de iniciar la elaboración así de una teoría de la *lex* que le habría permitido justificar en un plano teórico el pasaje desde una concepción objetiva a una concepción subjetiva del derecho, cristalizada en 1539 con la relectio *De indis*[4].

«Lex»

La ley

La ley es la regla y la medida de los actos humanos y la palabra *ley* proviene del latín *legare*, porque obliga; pertenece, pues, a la razón, porque a la razón pertenece mandar[5].

Acerca de la *vexata quaestio*, de si la ley es un acto del entendimiento o de la voluntad, Vitoria subraya, oponiéndose a la opinión común de los filósofos «modernos»[6], cómo la ley es un mandato que pertenece *inmediate ad rationem*[7]. En efecto, la ley está determinada por la misma razón y no por la voluntad, porque está ordenada a un fin; pero ordenar es propio y exclusivo del ser inteligente; por tanto, es un acto del entendimiento. En esta definición se recogen los elementos esenciales de la ley, definición que no es exclusiva de ninguna ley de las distintas clases de leyes en particular, aunque sea válida para todas. La ley es una orden de la razón, es una regla, norma o medida de los actos, por medio de la cual se estimula al hombre a obrar o a no obrar. Es un mandato obligatorio y, como tal, no sólamente indica el camino, sino más bien da una orden que se debe seguir.

4. Cf. Langella, S., *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria,* Genova, Glauco Brigati, 2007, pp. 141-207. Cf. también Langella, S., «Francisco de Vitoria. Sulla Legge e sul Diritto», introducción a: *Le Leggi, il Diritto, la Giustizia. Commentari alla Prima secundae (questioni 90-108) ed alla Secunda secundae (questioni 56-57),* introduzione, traduzione e note a cargo de Simona Langella, Genova, Glauco Brigati, 2006, pp. 7-26 (*Materiali di Lavoro*: *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, Genova 26-28 ottobre 2004).

5. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 88 (q. 90, a. 1).

6. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 88 (q. 90, a. 1). Con el término «modernos» Vitoria se refiere a los teólogos de orientación nominalista, en particular de la Universidad de París, como John Mair y Jacques Almain. A veces entre los «doctores modernos» incluye también a Gabriel Biel. Para Folgado la división entre filósofos modernos y antiguos puede sintetizarse así: «Juan de Gersón, Juan Mayr y Jacobo Almain, *moderni* y voluntaristas; Conrado Summenhart de Cawl y Juan Driedo de Turnhout, *antiqui* e intelectualistas». Folgado, A., *Evolución histórica*, p. 146. El maestro dominico utiliza también a veces el término «neotéricos», para indicar precisamente a los pensadores de tendencia nominalista. Cf. *ibid*., p. 259.

7. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 90 (q. 90, a. 1).

El bien común

La ley es una regla, una medida de la rectitud de los actos humanos; por tanto, el fin de la ley tendrá que ser un bien. La ley siempre debe estar ordenada al bien común[8]. Toda norma que no tenga como fin el bien común no tiene razón de ley, dado que esto es lo que hace que la ley sea recta y buena. El estar ordenada al bien común no implica que no se deba tener en cuenta el bien privado y particular, aunque, ante todo y principalmente, se deba cumplir el bien común, y sólo en segundo lugar favorecer el bien privado.

La ordenación al bien común no tiene su origen en el querer arbitrario del legislador; la ley, por su misma naturaleza, se ordena al bien común. Esta ordenación constituye el fin de la ley, porque, al cesar el bien común, también cesa la ley. Y porque esta última está necesariamente ordenada al bien común, únicamente puede ser promulgada por quien cuida de la comunidad[9]. Finalmente, para que se aplique la ley, es necesaria su promulgación[10].

Resumiendo: *lex* es únicamente un mandato de la razón ordenado al bien común, promulgado por quien está encargado por una comunidad[11]. En efecto, la ley es una regla —una medida— que la razón establece para orientar las acciones humanas en orden al mismo fin del hombre. El bien común es, por tanto, la misma razón del ser de la ley, pues representa la perfección específica del hombre, animal social[12] —y no sólo racional— por naturaleza.

Promulgación

La *promulgatio* es condición necesaria para que una ley tenga la fuerza de obligar.

Efectivamente, es esencial que la ley sea promulgada, pues «regula debet applicari his quae regulantur et mensurantur»[13]. En efecto, generalmente, quienquiera

8. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 92 (q. 90, a. 2).
9. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 94 (q. 90, a. 3).
10. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 96 (q. 90, a. 4).
11. Cf. *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 90, a. 4.
12. El instinto de sociabilidad que mueve al hombre a formar las sociedades es, para Vitoria, una inclinación natural. Las sociedades humanas se han constituido, en efecto, para que todos los hombres, por medio de la ayuda recíproca con sus semejantes, lleven a cumplimiento su propia naturaleza. Por lo demás, la vida en sociedad no se requiere sólo y únicamente para superar las dificultades físicas y materiales a las que el hombre debe hacer frente, sino también para el mismo desarrollo de sus facultades superiores: ni el entendimiento, ni la voluntad pueden perfeccionarse en soledad. La misma virtud, como afirma Aristóteles, no puede darse, si no hay comunicación y amistad entre los hombres. Así el maestro dominico, apelando a la autoridad de Aristóteles y de san Agustín, afirma que quienes a propósito huyen de toda relación con el consorcio humano, están dotados de «inhumana, brutalique natura» (Francisco de Vitoria, «De potestate civili», en *Obras* p. 156), y pueden ser considerados como fieras, porque el hombre es por naturaleza un animal social y político.
13. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 96 (q. 90, a. 4).

que ignore la ley de modo invencible por falta de promulgación, está excusado de culpa y de todo pena que, a causa de ella, se le exija.

Sin embargo, la ley natural, aunque sea ignorada invenciblemente, no deja de obligar. Por ejemplo, si alguno se casara con su hermana, aun ignorando esto también de modo invencible, el matrimonio no sería válido, aunque esté excusado de culpa por su ignorancia, pues la *lex naturalis* tiene valor y eficacia también para quienes no ha sido promulgada. No es necesario, pues, esperar su promulgación para que obligue.

Sin embargo, respecto a la ley divina positiva Vitoria afirma que tal ley no tenía efecto antes de su promulgación. Pero, llegada la promulgación, la ley obliga a todos aunque no haya sido promulgada para todos. Del mismo modo en el que la ley evangélica comenzó a obligar desde la primera vez que fue promulgada, aunque estuvieren excusados aquellos a los que no había llegado, así, ahora, todo hombre está obligado por la ley de Cristo, aun estando excusados aquellos que no oyeron hablar de ella. También la ley humana positiva sin promulgación no obliga y no tiene ninguna fuerza ni validez. Vitoria lo demuestra, afirmando que emitir una ley es ordenar, pero ordenar es promulgar. Y si el príncipe diese una ley que obligase desde el momento en que fue creada, según la cual, por ejemplo, las primogenituras fueren vendidas, si alguno, antes de su promulgación, las hubiese vendido, el contrato no sería válido. Al contrario, tendría validez si hubiese sido promulgada.

El legislador es una persona pública y no tiene la fuerza de crear una ley si no la promulga públicamente. Pues, para que la ley humana obligue, no es suficiente la promulgación privada entre algunos, ni entre los mismos sabios; de hecho, se necesita que haya una solemne promulgación. El príncipe no tiene, en efecto, la autoridad de crear la ley, sino en cuanto persona pública. Vitoria lo prueba con un argumento de razón: en efecto, las leyes humanas tienen que ser finalizadas y facilitar la salvación de las almas. Pero si fuera suficiente una promulgación privada, eso sería un gran obstáculo para el hombre, pues por ignorancia muchos no podrían respetar su obligación. Sin embargo, aun siendo necesaria una promulgación solemne para que la ley humana obligue, no es necesario que se promulgue ante todos.

Finalmente, por lo que concierne a la promulgación de las leyes eclesiásticas, Vitoria recuerda que hay distintas opiniones. Algunos canonistas afirman que es suficiente que hayan sido promulgadas en Roma. Otros dicen, por el contrario, como por ejemplo el autor de la *Summa angelica*, que en España no obligan hasta que no se promulguen también en este mismo país. La primera opinión le parece al maestro más pía y segura; a pesar de eso, la segunda le parece más verdadera.

El efecto de la ley

El maestro dominico se pregunta si el efecto de la ley, que tiene como fin el bien común, debe ser el de hacer buenos a los hombres. Efectivamente, no hay duda, por lo que respecta a la ley natural, así como para la divina positiva y para la eclesiástica, que debe hacer buenos a los hombres. La duda está, al contrario, por lo que respecta a la ley civil. Pero preguntarse si la intención del legislador es hacer buenos a los hombres, significa preguntarse si por sí deba inducir a los hombres a las virtudes morales; en efecto, sólo la virtud moral, por sí, hace buenos a los hombres. Por otra parte, el fin de la sociedad y del legislador es idéntico. Y como parece que la sociedad no se ha formado por el bien moral, sino por una necesidad de la naturaleza humana, que, por ser limitada e indigente, necesita de los otros seres para realizarse, parecería que el fin y la intención del legislador no es inducir a los hombres al bien moral, sino al bien natural.

A esto responde Vitoria que no sólo la intención de cualquier legislador es hacer buenos a los hombres, sino que es la misma cualidad de la ley hacer buenos a los súbditos, subrayando, por otra parte, cómo el bien común lo componen los bienes particulares y cómo es imposible para alguno comportarse bien en orden al bien común y, al mismo tiempo, mal en orden a sí mismo. Por tanto, la intención del rey es hacer buenos a los hombres en sí e inducir a la virtud, pues la intención del legislador y el fin último de la ley es el bien común. Es necesario, pues, que la ley mire sobre todo al bien común, que es la felicidad. Por eso Aristóteles afirma que las leyes justas producen felicidad. Pero la mayor parte de la felicidad consiste en la virtud y no se puede ser buen ciudadano por ser rico, si no se es amante de la virtud. Así pues, el legislador pretende hacer buenos en sí a los hombres. Sin embargo, esto no significa que para Vitoria las diversas autoridades no sean distintas; en efecto, los príncipes civiles desean hacer buenos a los hombres en los límites de la felicidad humana; los príncipes eclesiásticos, al contrario, a ordenarlos a la felicidad eterna[14].

División de la ley

Definida la esencia de la *lex* universal, que se puede aplicar a cualquier clase de ley, pues toda ley participa de ella de modo analógico, Vitoria define los varios tipos de ley siguiendo la división de santo Tomás. La *lex* se divide

14. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 114 (q. 92, a. 1). A este propósito en la q. 10, a. 8, de la II-IIae recuerda: «Disputando an lex civilis habeat solum reddere homines pacificos et ponere pacem inter cives, an etiam cum hoc debeat intendere homines esse bonos, determinavimus quod intentio principis condentis legem est et debet esse facere homines bonos». Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda*, vol. I, p. 192 (q. 10, a. 8).

en divina y humana. La primera se subdivide en eterna, natural y positiva. La segunda en eclesiástica o canónica y civil[15].

La ley eterna

La ley eterna casi no está especificada: no es otra cosa que un precepto práctico de Dios desde la eternidad. Y como Dios es el sumo legislador, cualquier otra ley deriva de ella. Por otra parte, sólo Dios no está sometido a ella, mientras que todas las cosas que suceden en la naturaleza están sometidas a ella. El maestro dominico pasa después a hablar de la ley natural, que obliga, porque en primer lugar se deriva de la ley eterna. En efecto, aunque la ley y la regla propiamente estén en Dios, como en el que regula, sin embargo, el conocimiento que viene de esto a la razón humana, como efecto de la regla divina, es también llamado regla y ley. Por tanto, el juicio que se tiene acerca de las cosas que tienen que hacerse no obliga de por sí, sino en cuanto se deriva de la ley eterna. Esta última, a través de la razón del hombre, se revela como ley natural y humana. Ella es, pues, la fuente y el origen de todas las leyes justas. En efecto, de la ley eterna reciben las leyes humanas su fuerza obligatoria. Por otra parte, Vitoria afirma que, así como fue necesaria una ciencia revelada, pues las ciencias humanas están llenas de errores y necesitan de largo tiempo para llegar a la verdad[16], por la misma razón fue necesaria —además de la *lex naturalis*— también una ley divina revelada, aunque con la ley natural algunos han podido ya ser salvados.

La ley natural

La ley eterna, *ratio* ordenadora del universo, con su sabiduría gobierna a todos los seres racionales e irracionales. Sin embargo, si por inclinación todas las cosas le están sujetas, en cuanto al conocimiento sólo lo está la creatura racional[17]. El hombre, pues, está sujeto a la ley de dos modos: en cuanto naturaleza y en cuanto ser racional. En este segundo consiste la *lex naturalis*. No sólo pertenece propiamente a la razón, sino que se encuentra inscrita naturalmente en la mente y en el corazón del hombre[18]. Por tanto, no sólo es

15. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 106 (q. 91).

16. Cf. Langella, S., «Apuntes» sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria», en *Actas del I Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano*; «Las Escuelas de Salamanca y el Pensamiento Iberoamericano: Teoría y Praxis», Salamanca 16-19 de octubre de 2002, Universidad Pontificia de Salamanca, *Cuadernos Salmantinos*, XXX (2003), pp. 277-290.

17. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 120 (q. 93, a. 6).

18. Las pruebas de tal existencia eran no sólo la autoridad de san Pablo (Rom 2, 14), que hablaba de una Ley inscrita en el corazón de los hombres, sino sobre todo la promulgación del Decálogo divino, cuyos preceptos pertenecen todos, según santo Tomás (*Summa Theologiae*, II-IIae, 122, a. 1), a la justicia o al orden jurídico.

conforme a la razón, sino que está intrínsecamente ligada a las mismas exigencias de la naturaleza humana: la razón, al examinar las inclinaciones naturales del hombre, prescribe, en efecto, lo que el hombre debe o no debe hacer para realizarse plenamente a sí mismo.

Las inclinaciones que permiten a la *ratio* conocer la *lex naturalis* pueden ser clasificadas en tres grupos[19]: las que el hombre comparte con todos los seres vivos; las que comparte con los animales, finalmente, las propiamente ligadas a su ser de hombre. La ley natural es, por tanto, la expresión racional de las distintas inclinaciones de la naturaleza humana al bien. Los preceptos de la ley natural son, pues, múltiples, aunque puedan reducirse a un único principio sobre el que se fundan todos los actos: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. Este primer principio se funda en la noción de bien —pues el bien es lo que todos los seres desean— y lo cultiva la razón práctica sin mediación alguna[20]. Siguiendo la doctrina de santo Tomás, Vitoria afirma que las realidades a las que el hombre está naturalmente inclinado son tomadas por su razón como buenas, y, por eso, que hay que hacerlas, mientras que las contrarias son por ella tomadas como malas y, por eso, hay que evitarlas. Efectivamente, el bien se presenta como un fin que hay que conseguir, el mal como realidad contraria. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales. En efecto, la base objetiva de esos juicios prácticos la encuentra la razón en las distintas tendencias racionales de la naturaleza, por ejemplo, por la inclinación natural a vivir nacen los derechos humanos a la vida, a su conservación y a su desarrollo. De esto se deduce no sólo que hay más principios, porque las inclinaciones naturales son múltiples, sino que obrar contra las inclinaciones naturales significa obrar contra la misma ley natural[21].

Ya se ha indicado cómo la *lex naturalis* es el producto de la *naturalis ratio*. Pero la pura razón natural no consiste en la emisión de estos juicios evidentes sobre lo que es justo o injusto, sino más bien en el hábito de los primeros principios prácticos, llamado por santo Tomás sindéresis[22]. Ahora bien, a la pregunta

19. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 124 (q. 94, a. 2).

20. Cf. *Ibid*.

21. Cf. *Ibid*.

22. «Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur «intellectus principiorum», ut patet in 6 Ethic. [c. 6, lect. 5]. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur investigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima pincipia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis». St. Thomas, *Summa Theologiae*, I, q. 79. a. 12. Para santo Tomás, el entendimiento tiene dos *habitus naturales*, el de lo primeros principios del conocimiento, *intellectus principiorum*, y el de los primeros principios de la acción, *synderesis*. Se los llama «naturales», porque no necesitan adquirirse, sino que pertenecen a todos los hombres, en cuanto seres racionales. La ciencia es el fruto de la aplicación de estos primeros principios en el orden teorético,

de si la ley natural es un *habitus*[23], santo Tomás aclara que no se la llama *habitus* en sentido propio o esencialmente[24], sino sólo en sentido impropio[25]. Vitoria añade, a tal propósito, que a la ley natural se la llama hábito, no porque sea un hábito[26], sino más bien porque se la considera como hábito. Por inclinación natural juzgamos, en efecto, que esas cosas son rectas[27]. La ley natural no es, pues, ni la razón entendida como facultad, ni el acto de la razón práctica, sino el producto del acto o de la actividad inmediata y espontánea de la razón; es, por tanto, *opus rationis*.

---

mientras que, de su aplicación en el orden práctico se da la conciencia, que consiste en un juicio práctico sobre un acto cumplido o que hay que cumplir (Cf. GILSON, E., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1944). Al igual, pues que en el orden especulativo hay principios innatos, que permiten elegir la distinción entre lo verdadero y lo falso, así en el orden práctico hay principios, que permiten elegir el bien y rechazar el mal.

23. Santo Tomás define la sindéresis como el *habitus* del entendimieno práctico, en virtud del cual se toman de modo inmediato, por analogía con el entendimiento especulativo, los primeros principios de la acción moral (*Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12). También es llamada ley del entendimiento humano, en cuanto contiene los preceptos de la *lex naturalis* que son los primeros principios del obrar humano: «Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum». *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1.

24. Santo Tomás define la sindéresis como *habitus*, porque consiste en el establecimiento del ser humano en la dimensión del bien. En efecto, en la terminología escolástica que Tomás hace propia, el *habitus* indica una cualidad estable, que hace perfectas las operaciones propias y naturales de una potencia. Pero volver perfecta una potencia, para el aristotelismo de Tomás, quiere decir hacerla llegar al acto. Cf. SCIUTO, I., «Sinderesi, desiderio naturale fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da san Tommaso a Meister Eckart», en *La felicità e il Male*, Milano, FrancoAngeli, 1995, p. 166.

25. «Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum, potest dici quod lex naturalis sit habitus». ST. THOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1.

26. En su comentario a la I *pars*, q. 79, a. 12 de la *Summa* Vitoria afirma de este modo a propósito de la sindéresis y del hecho por el que es considerada un *habitus* del entendimiento práctico: «An sinderesis sit potentia distincta ab aliis potentiis intellectivis. Respondetur quod non est potentia sed est quidam habitus intellectus et cetera. Quaeritur an sinderesis sit habitus intellectus an voluntatis. Durandus 2. d. 39 q. 4 dicit quod est in voluntate; nam sicut in intellectu ponuntur duo habitus speculativi, alter respectu principiorum, alter respectu conclusionum, qui est scientia, ita debent poni in voluntate duo habitus practici, alter circa principia practica —scilicet quod tibi non vis alteri ne feceris et ceter— qui est sinderesis, el alter respectu conclusionum —scilicet non est huic nocendum— qui est habitus conscientiae et cetera. Sed tamen opinio d. Thomae est tenenda quod sicut in intellectu speculativo sunt principia speculativa et habitus principiorum ita in intellectu practico et dictus esse habitus principiorum practicorum qui est sinderesis, qui semper murmurat contra malum et mutat rationem ad bonum et obiectum huius habitus non est bonum ut putat Durandus, sed verum practicum et cetera. Notandum est quod multi putant hos habitus principiorum, non distingui ab ipso intellectu [...] Alii vero ut communiter moderni dicunt quod diffinguntur ab intellectu sed dicunt quod causantur ex particularibus assensibus quibus assentimus naturaliter primis principiis. Cayetanus tamen et thomiste putant quod non sic causantur sed quod sunt congeniti cum ipso intellectu». AHPE, 2, ff. 199v-200v.

27. Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus,* p. 122 (q. 94, a. 1).

Únicamente a la razón humana se dan los primeros principios de manera evidente y son conocidos sin esfuerzo. Por eso, también en el orden práctico sólo la razón posee como datos inmediatos los principios comunes o las máximas generales que se imponen por su propia evidencia. A partir de estos principios, nuestra razón debe elaborar, mediante un lento proceso de formación deductiva, todos los demás preceptos que pertenecen a la ley natural[28]. Por tanto, entre los preceptos naturales hay diversos grados, de acuerdo con la mayor o menor proximidad respecto a los primeros principios prácticos, así como sucede en el ámbito especulativo propio de las ciencias. Estos preceptos secundarios se derivan de los primeros principios, bien como conclusiones próximas e inmediatas, que se deducen de ellos sin esfuerzo alguno, o como conclusiones remotas, a las que la razón llega sólo después de articulados razonamientos, y cuyo descubrimiento queda sólo al alcance de los hombres sabios.

Además, la ley natural es, al igual que todas las demás leyes[29], participación y reflejo de la ley eterna[30]. Gracias a esta participación en la ley eterna, cuyo conocimiento en sí está únicamente reservada a los bienaventurados, el hombre puede tener de este modo un cierto conocimiento de esta última a través de los principios de la ley natural. A este propósito, hay que advertir que, aunque toda ley, en cuanto tal, participe de la ley eterna, sin embargo la *lex naturalis* se gloría de una relación privilegiada con ella[31]. Con motivo de esto, tiene en grado sumo naturaleza de ley[32].

Finalmente, como ya ha quedado indicado, la ley natural, aunque sea ignorada de modo invencible, no por eso es menos verdadera ley y no hay que esperar su promulgación para que obligue[33]. De lo que se deduce que no puede darse ni dispensa ni revocación.

28. A este propósito, adviértase que la sindéresis está relacionada con el entendimiento y no con la razón. En efecto, ofrece los primeros principios del obrar; sobre cuya base solamente es posible que se ejerza, discursivamente, el juicio de la razón. Del «primer» principio de la tendencia universal al bien, según el cual *bonum est quod omnia appetunt*, se deduce necesariamente el «primer» precepto de la ley natural, según el cual *bonum faciendum et malum vitandum*. Santo Tomás construye de este modo el fundamento ético mediante la síntesis, respectivamente, de un clásico lugar aristotélico y de un elemento bíblico. Cfr SCIUTO, «Sinderesi»..., pp. 166-167.

29. Toda ley se deriva de la ley eterna. Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus,* p. 118 (q. 93, a. 3).

30. Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus,* p. 106 (q. 91, a. 2). Y también p. 118 (q. 93, a. 3).

31. Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus,* p. 130 (q. 95, a. 2).

32. Santo Tomás afirma que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la creatura racional. Y a propósito de esto aclara: «Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis […]. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem». *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

33. Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus,* p. 98 (q. 90, a. 4). Por lo demás, Tomás afirma que la «promulgatio legis naturae est hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam». *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 90, a. 4.

Propiedades de la ley natural

La ley natural es un reflejo de las exigencias primordiales de la naturaleza humana; por tanto, es como la misma naturaleza: una, universal e inmutable[34]. Todos los preceptos que se encuentran contenidos en ella están inscritos en un primer principio universal: *Bonum est amandum et malum fugiendum*. Además, la ley natural, en cuanto a los primeros principios, es la misma para todos, bien por lo que se refiere a su conocimiento, bien por lo que atañe a la validez y verdad de sus principios. Por tanto, por lo que refiere a éstos, es conocida por todos los hombres y siempre es verdadera y justa. De hecho, como los primeros principios especulativos son conocidos por todos y siempre son válidos, así deben ser los primeros principios prácticos por su semejanza con los especulativos. Sin embargo, en cuanto a las conclusiones que se deducen de los primeros principios de la ley natural, no siempre son conocidas por todos los hombres: o por falta de inteligencia o por las muchas circunstancias que es necesario considerar para poder saber qué es justo o qué no lo es[35]. Esto significa que, cuanto más lejos de los primeros principios están las conclusiones, tanto más puede equivocarse el entendimiento respecto a ellas. De hecho, deducir de algunos principios conclusiones universales que hay que aplicar a las acciones particulares requiere la consideración de muchas circunstancias, que pueden invalidar la rectitud del razonamiento, y es, en consecuencia, algo propio del hombre sabio. Todo esto lleva a admitir en el conocimiento de la ley natural un progreso en cuanto a su clarificación, que evidencia no una alteración en la *lex naturalis*, sino más bien un desarrollo del conocimiento humano respecto a ella[36].

Por lo que respecta, en fin, a la inmutabilidad de la ley natural, hay que advertir que sólo puede cambiar por «adición», o sea por añadir circunstancias que la hagan mejor. Por el contrario, no puede sufrir cambio por «sustracción»; en otras palabras, ningún principio puede jamás ser abolido. En efecto, los primeros principios no pueden nunca sufrir alteración alguna por sustracción; aunque los secundarios pueden variar, como, por ejemplo, las conclusiones sacadas de los primeros principios. Sin embargo, en realidad, también en relación con los principios secundarios el cambio no mira propiamente a la ley, pues el cambio tiene lugar más bien por la materia variable en la que ella se aplica.

La tercera propiedad de la ley natural implica que de ella no se puede dispensar ni por parte de una autoridad humana ni divina. Acerca de la autoridad humana resulta claro que ella es custodia y salvaguarda de la ley natural

34. Cf. Lottin O., *La loi en général, La définition thomiste et ses antécédents*, en *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, t. II (*Problèmes de morale*), Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César-Duculot, 1948, pp. 97-100.

35. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 126 (q. 94, a. 3).

36. Cf. Barrientos García, J., *El tratado «De iustitia et iure» (1590) de Pedro de Aragón*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978, p. 124.

y divina y, en consecuencia, no es de su competencia modificarla. El problema surge, al contrario, ante la omnipotencia de Dios[37]. En efecto, algunos acontecimientos bíblicos parecerán sugerir que existe dispensa acerca de algunas acciones mandadas por Dios en relación con los preceptos del Decálogo, como, por ejemplo, en la orden a Abrahán de sacrificar a Isaac, o, por lo que respecta a la fornicación (Gn 22, 2) con Oseas (Os 1), o por lo que respecta al hurto con la usurpación de los bienes de los egipcios perpetrado por los hebreos (Ex 12, 35-36).

El problema ya lo trata santo Tomás, quien, comentando la q. 66, a. 5, de la II-II^{ae}, se pregunta si el mandato de Dios a los hebreos de despojar a los egipcios de sus bienes había tenido o no carácter de hurto. A este propósito, Vitoria expone la opinión de Ockam y de aquellos autores que admitían la dispensa de todos los preceptos del Decálogo por voluntad divina, contra la opinión de Scoto, que afirmaba tal posibilidad solamente respecto a los preceptos que se relacionan con el prójimo, excluyendo así de la dispensa los preceptos de la primera tabla[38]. Afirma Scoto, después, que «dispensar» puede entenderse de tres modos. En un primer modo, impropiamente, para el que «dispensar» es revocar totalmente una ley, es decir abrogarla. En un segundo modo, en el sentido de «interpretar aclarando» lo que la ley implica o no implica en relación a las circunstancias, como cuando el obispo explica que alguien no está obligado al ayuno por una determinada razón. Finalmente, «dispensar» se toma en el sentido propio de alentar la obligación de la ley en relación a alguién. En este último modo, advierte Vitoria, debe entenderse el término para discutir el problema aquí causado.

La opinión sostenida por Ockam, según la cual no sólo Dios puede dispensar de todos los preceptos del Decálogo, sino también ordenar lo contrario, para Vitoria es irracional, en cuanto la omnipotencia divina no llega a lo que implica contradicción. Pero dispensar de los preceptos del Decálogo implica contradicción, pues se podría odiar a Dios y hacer un acto bueno, es decir, se podría ser, al mismo tiempo, amigo y enemigo de Dios, cosa que es imposible. Por tanto, ninguna dispensa o abrogación por parte del legislador del derecho natural, que es Dios, es admitida por Vitoria[39], aunque concede un cierto grado de probabilidad a la teoría intermedia de Scoto[40].

37. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 194 (q. 100, a. 8).

38. Según la interpretación de san Agustín, lo mismo que son dos los mandamientos del amor, en los que se compendian toda la Ley y los Profetas, así los mismos diez mandamientos fueron dados en dos tablas: los tres que se refieren al amor de Dios en la primera tabla, los otros siete que se refieren al amor del prójimo en la segunda. Cf. San Agustín, *Sermo* 33, 2 (PL 38, 208).

39. «Sanctus Thomas hic dicit quod absolute omnia [sc. preacepta] sunt indispensabilia, et idem tenet 3, d. 37, a. 4». Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 198 (q. 100, a. 8).

40. «Licet opinio Sancti Thomae sit probabilior, nihilominus alia est etiam probabilis, non Alliacensis et Occam, sed Scoti, quod Deus de potentia absoluta possit in aliquibus dispensare, quamvis contra eam valde apparens sit argumentum Durandi». *De Legibus*, p. 206 (q. 100, a. 8).

Para resolver el problema, Vitoria observa que Dios omnipotente posee dos poderes diferentes sobre el universo: uno, en cuanto creador, gracias al cual es el señor y el propietario de todas las cosas; otro, en cuanto legislador y juez universal. En virtud de este último poder Dios no puede mandar que alguien, por ejemplo, usurpe lícitamente las cosas de los otros, pues eso es en sí intrínsecamente malo. Sin embargo, en razón de su poder de señor puede ordenarlo, porque eso no implica dispensa alguna en la ley, dado que más bien hace donación de algo sobre lo que tiene pleno dominio. Recurriendo a este doble poder de Dios, se pueden explicar los pasajes de la Escritura en los que parecería que hay dispensa de los preceptos del Decálogo como, por ejemplo, en orden a los hebreos por parte de Dios de tomar posesión de los bienes de los egipcios o en el sacrifico de Isaac. En realidad, al obrar Dios solamente en virtud de su derecho de creador, no hubo necesidad de dispensa alguna.

La ley positiva humana

Como ya queda declarado, la ley natural enuncia las exigencias intrínsecas al mismo ser del hombre. Las leyes positivas civiles o eclesiásticas, al contrario, indican lo que es justo, en cuanto ha sido ordenado o determinado por la voluntad humana, en función del buen gobierno de la república o del bien común. También en las leyes positivas humanas se trata de una actividad de la razón (*ordinatio rationis*), que enuncia un orden, una norma o regla con efecto de obligatoriedad. La ley civil, en efecto, es fruto de la razón humana, así como la ley natural. Esta última, sin embargo, es anterior a la ley positiva y es fundamento de la ley humana civil. Este origen condiciona no sólo el valor moral y jurídico, sino la misma obligatoriedad de las leyes civiles, que, en realidad, no son auténticas leyes, cuando no se derivan de la ley natural. En el caso de la ley civil se trata, de hecho, de una determinación o aplicación de los principios comunes de la ley natural a acciones concretas. Así, por ejemplo, es de ley natural el derecho a la propiedad, pero el determinar cómo debe tener lugar la división de los bienes de la tierra no es algo que se aclare en la ley natural, y, por tanto, la ley humana, en función del bien común, escogerá entre las muchas posibles determinaciones la más conveniente[41].

41. A la pregunta sobre cómo se habría llegado a la división de los bienes de la tierra dados en común a los hombres en propiedad privada, Vitoria responde que la división era de derecho humano: «Divisio rerum non est facta de iure naturali. Patet, quia ius naturale semper est idem et non variatur: ergo [...]. Divisio et appropiatio rerum facta fuit iure humano. Patet, quia facta est ut videmus; et non iure naturali nec divino, ut dictum est, nec angeli fecerunt eam: ergo iure humano facta est». FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, vol. III, 1934, q. 62, pp. 74-75. Cf. también LANGELLA, S., *Diritti delle genti e diritti umani in Francisco de Vitoria*, en Atti del Covegno, *Genesi. sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, Genova, 26-28 ottobre 2004, a cargo de S. Langella, Napoli, Guida, 2006, pp. 107-126 (*Quaderni del Mediterraneo,* dicembre 2005-giugno 2006, n. 8-9).

Las leyes civiles son reflejo de la ley eterna y natural y, por tanto, deben ser útiles, honestas, justas, posibles y necesarias. Deben darse para utilidad común o pública y no para el bien privado del gobernante o de algunos privilegiados. En eso radica la diferencia entre el rey y el tirano, entre la ley justa y la injusta.

Luego hay que subrayar que la ley civil no puede considerar todos los casos particulares y accidentales en cuanto que, por el carácter general que debe poseer toda ley, ella tiene que atenerse a lo que sucede con frecuencia[42]. Por otra parte, no puede prohibir todos los vicios, porque su fin es procurar la paz y la tranquilidad pública y para esto se deben permitir algunas acciones que, aun siendo intrínsecamente malas, sin embargo, sería contraproducente para el bien común prohibirlas, dada la condición de la naturaleza humana[43]. Por tanto, hay acciones que, aun estando prohibidas por la ley natural y divina —como, por ejemplo, la fornicación— la autoridad civil estima más conveniente no reprimirlas de forma coactiva, teniendo en cuenta todas las circunstancias y considerando que de su prohibición se seguiría un mal mayor que iría en detrimento del bien común[44].

Además de la ley civil, existe la ley eclesiástica, también humana. Esta última se diferencia de la primera —además del fin para el que está ordenada— en cuanto se deriva de la ley revelada y no de la ley natural. Además, las leyes eclesiásticas miran al bien sobrenatural, es decir a la felicidad eterna[45], mientras que las leyes civiles tienen como fin el bien de la *res publica* que es la paz y la tranquilidad temporal de la misma.

Oblicatoriedad de la ley humana

Se ha señalado cómo todas las leyes son un reflejo de la ley eterna. De esto se deriva que todas las leyes obligan *in foro conscientiae*. Según Vitoria, esto significa que también las leyes civiles obligan *sub peccato*. Ahora bien, esta afirmación puede ser discutida; de hecho, las leyes civiles son expresión de la voluntad humana y, por tanto, son leyes meramente penales, ante todo porque, si así no fuese, el poder regio sería un poder espiritual exactamente como el del papa. Pero el poder regio y el pontificio son distintos precisamente por este motivo, es decir, uno es espiritual, el otro temporal. En segundo lugar, se podría observar que el fin de la ley civil es solamente la felicidad natural y no la sobrenatural. En tercer lugar, que el poder civil, al no poder absolver del pecado, no puede ni siquiera obligar en las confrontaciones de este último. En

42. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 134 (q. 96, a. 1 y a. 2).

43. Vitoria recuerda que las leyes se han dado para los imperfectos y, por tanto, es necesario que éstos las puedan soportar. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 134 (q. 96, a. 2).

44. Cf. *Ibid.*

45. El fin de la ley civil es solamente la felicidad natural, no sobrenatural, como lo es el de la ley eclesiástica. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 136 (q. 96, a. 4).

cuarto lugar, de ello se seguiría que el culpable sería castigado dos veces por una sola culpa. En quinto lugar, nadie puede obligar en razón de una culpa que él mismo no puede castigar, y el que ejerce el poder civil no puede castigar con una pena espiritual. En sexto lugar, o bien está en poder del rey el que tales leyes obliguen en conciencia, o no. Si es verdad el primer caso, ¿qué más tiene el papa que el rey?[46].

A estas argumentaciones el maestro dominico responde, poniendo en evidencia que no es lo mismo obligar en conciencia (*in foro conscientiae*) y obligar bajo sanción (*ad culpam*), y que las leyes humanas, precisamente además de obligar en conciencia, obligan bajo sanción[47]. La ley divina y la humana no se diferencian, por lo que se refiere a la obligación, sino por los autores, porque la una depende solamente de Dios, la otra de Dios y de los hombres. Pero tanto obliga la una como la otra. Así pues, en cuanto a esto, no hay ninguna diferencia entre ellas[48]. Por el contrario, se plantea el problema de si las leyes humanas obligan bajo pena de pecado mortal o venial. A este propósito, Vitoria analiza la posición de Gersón, recordando que el canciller de París en la IV parte del *De vita spirituali* sostiene que las leyes humanas, tanto las civiles como las eclesiásticas, no pueden obligar *de se* bajo pena de pecado mortal: un legislador humano, en efecto, no puede obligar a una pena eterna que, de hecho, no puede hacer que se lleve a cabo[49]. Sin embargo, la opinión común de los teólogos es que las leyes humanas pueden obligar por su fuerza bajo amenaza de pecado mortal[50], aunque para Jacques Almain esto se refiere solamente a las leyes eclesiásticas y no a las civiles. Pero el gobierno del estado no sólo es necesario, sino más bien está confiado directamente por Dios a los príncipes; por tanto, la opinión de Almain no hay que considerarla correcta[51].

El problema, pues, no se plantea con respecto a la obligatoriedad de las leyes, la cual está implícita en el mismo hecho de que todo poder viene de Dios[52], sino más bien surge en relación con el criterio en base al cual hay que

46. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 136 (q. 96, a. 4).

47. *Ibid*.

48. La diferencia entre la ley divina y la humana reside en el hecho de que la «lex divina intendit homines facere felices felicitate supernaturali, ita lex humana intendit facere homines felices felicitate humana et ad beatitudinem humanam illos perducere, sicut lex divina nititur eos ad beatitudinem aeternam ducere». Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda*, vol. I, p. 192 (q. 10, a. 8).

49. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus*, p. 136 (q. 96, a. 4).

50. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus*, pp. 138-140 (q. 96, a. 4).

51. Cf. *Ibid*.

52. La obligatoriedad de la ley es tal, según Vitoria, que se puede pecar también sin conocer a Dios. La razón es la siguiente: «Et ideo relicta imaginatione Gregorii, aliter dico ad argumenta facta cum Sancto Thoma 1. 2, q. 19, a. 4, ad. 3, quod lex divina dupliciter potest considerari a nobis. Uno modo, ut est in ipso Deo, et sic omnino est nobis ignota, neque hoc modo nos obligare posset. Alio modo, prout nobis innotescit, vel per lumen naturale vel per revelationem, et hoc modo nos obligat. Dico ergo quod ad hoc quod aliquis obligetur lege divina, non oportet ut formaliter

establecer si ellas obligan bajo amenaza de pecado mortal o venial. El maestro dominico rechaza con fuerza la tesis según la cual esto depende de la intención del legislador[53]. Sea o para las leyes divinas, o para las civiles, el criterio para establecer si una ley obliga bajo pecado venial o mortal reside en la definición de cuál sea el objeto o la materia respecto a la cual ella versa. En particular, para las leyes divinas debe estimarse grave lo que compromete directamente al amor hacia Dios y al prójimo, como la blasfemia o el homicidio. Mientras que lo que ataca a la razón y a la misma ley, pero no pone en peligro el amor a Dios y al prójimo, hay que considerarlo leve. Por lo que respecta a las leyes civiles, por el contrario, hay que considerar una grave transgresión todo lo que ataca al bien del estado. Por ejemplo, no pagar las tasas —suponiendo que se hayan impuesto justamente— sería pecado mortal, pues es contra el amor al prójimo[54].

Vitoria se pregunta, después, si las leyes estrictamente penales, esto es, las que establecen una pena precisa, obligan también ellas *ad culpam*[55]. Ahora bien, la ley que no obliga a la culpa no es verdadera ley, pues la obligación constituye la esencia de la ley. En efecto, el legislador —como sucede en las constituciones religiosas— puede ciertamente aconsejar, proponer algunas reglas rectas sin que obliguen, pero, obrando así, promulga decretos con fuerza de consejo y no de leyes. En otros términos, el problema que subyace en la cuestión aquí afrontada es el siguiente: si hay leyes que, estableciendo en sí una pena, sin embargo no obligan y que, en ese caso, el súbdito tiene la libertad de elegir entre cumplir lo que la ley manda o cumplir la pena. Si se piensa que la pena impuesta libra de la obligación, de ello se derivaría que las leyes penales no contienen un verdadero mandato ni son propiamente leyes y, por tanto, no obligan en conciencia. Pero, para Vitoria, la pena añadida a la ley es prueba de que el legislador, al promulgarla, tuvo intención de mandar eficaz y obligatoriamente y no al contrario. En realidad, lo que el legislador quiere es que se obedezca a la ley y, para subrayar más aún la necesidad de su cumplimiento, añade el temor de la pena.

---

sciat esse aliquam legem vel legislatorem a quo lata est. Sed satis est quod sciat aliquid esse bonum vel malum, etiam si ignoraret omnino causam quare est bonum vel malum, vel utrum sit prohibitum vel non. Et sic talis qui ponitur sine cognitione Dei adhuc ex casu, postquam ponimus eum habentem usum rationis, cognoscit aliquid esse vituperabile et hoc est quia malum». Francisco de Vitoria, «De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis», en *Obras*, pp. 1354-1355.

53. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 146 (q. 96, a. 4).

54. Las leyes civiles surgen ante una necesidad del estado que, reconocida como tal por el gobernante, es regulada por medio de una ley que hace obligatoria la verdad latente. Hay, sin embargo, algunos casos en los que la obligatoriedad está determinada únicamente por las circunstancias, pues la materia en sí es indiferente. En estos casos lo que determina si la materia es buena o lo es menos es la misma ley. Muchas leyes, por tanto, dependen de la autoridad de los gobernantes que las imponen en base a las necesidades de la comunidad; así pueden ser anuladas si las circunstancias lo exigen.

55. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 148 (q. 96, a. 4).

Respecto a las leyes humanas existe, por otra parte, el problema de su obligación en conciencia ante el peligro de muerte. Obviamente no se trata de saber si, para evitar la muerte, es lícito cometer cualquier culpa grave o leve, porque es cierto que no se puede hacer un mal para evitar un peligro. Aquí se pregunta, precisamente, si ante el peligro de perder la propia vida, la obligación de la ley cesa de modo que, sin culpa, se pueda transgredir o, por el contrario, permanezca la obligación de cumplirla también ante el peligro. Ante este problema, Vitoria se distancia de la opinión de Cayetano, para quien toda la ley humana obliga también en peligro de muerte, afirmando que hay que evaluar la cualidad y la materia de la ley para establecer si esas leyes deberán observarse siempre o no[56].

Además, por lo que respecta al cese de la obligatoriedad de la ley, Vitoria establece un criterio que se basa en su mismo carácter de universalidad. Dicho criterio tiene en cuenta el objeto y el fin de la ley: cuando cesan total o universalmente su motivo o objeto, cesa igualmente su obligatoriedad. Por tanto, si las normas establecidas por la autoridad no son, o han dejado de ser, útiles al estado, estas normas perderán obligatoriedad. Por el contrario, no cesa la obligación cuando el motivo o el objeto de la ley deja de tener valor en relación con una persona concreta, de otro modo cualquiera podría sentirse excluido de la finalidad de la ley y, en consecuencia, las leyes no tendrían en absoluto eficacia alguna. Las leyes deben ser la expresión de las exigencias internas en la comunidad humana. Hay exigencias perennes, eternas, que cristalizan también en leyes válidas en todos los tiempos; otras que sólo son temporales o están ligadas a circunstancias particulares y que, por tanto, tienen fuerza de ley sólo hasta cuando se mantiene la circunstancia con motivo de las cuales fueron promulgadas[57].

Finalmente, otro problema que se plantea en relación a las leyes es si los legisladores están o no sometidos a ellas. Vitoria responde, anteponiendo que hay dos modos de estar sujetos a la ley: un primer modo, el de la *vis* directiva, y a esto todos están sujetos; un segundo modo, el de la *vis* coactiva, a la que no todos están sujetos: el legislador no está obligado por la fuerza coactiva, ni podría ser castigado por un superior por la transgresión. Nadie, en efecto, observa Vitoria, puede propiamente obligarse a sí mismo[58]. Sin embargo, en cuanto a la fuerza directiva todos están obligados[59].

56. Cf. Francisco de Vitoria Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 148 (q. 96, a. 4).

57. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* pp. 154-156 (q. 96, a. 6).

58. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 152 (q. 96, a. 5). Cf. también Francisco de Vitoria, «De potestate civili», en *Obras*, pp. 190-191 y «De potestate Papae et Concilii». *ibid*., pp. 455-456. A propósito del problema de si el soberano está sujeto a la ley, queda señalado que sólo a partir del comentario *De Legibus* (tenido en el año académico 1533-1534) Vitoria adopta la distinción tomasiana *vis directiva- vis coactiva*. En efecto, en la *relectio De potestate civili* de 1528 Vitoria no hacía ninguna mención de tal distinción, aunque ya sostuviese la obligatoriedad de la ley también

El rey y los gobernantes, aunque estén por encima del estado, sin embargo son parte del mismo, como los mismos ciudadanos y, por tanto, están sujetos a la *lex*. Además, según el derecho natural, las cargas del estado deben distribuirse de modo proporcional entre todos sus miembros[60]. Siempre se deriva del derecho natural que el rey debe soportar parte de las cargas, si recibe parte de las ventajas[61]. Por tanto, admitido que todas las demás condiciones sean iguales, en todas las cosas que se relacionan con el bien del estado el rey debe asumir su parte de carga, de otro modo obraría contra el mismo derecho natural. Con todo, Vitoria admite que quien crea las leyes no peca del mismo modo que los otros súbditos, al no respetarlas, porque compensa, soportando cargas mayores en beneficio del estado.

Recto obrar y adhesión literal a la ley

La ley está ordenada al bien común y de eso depende su fuerza obligante; pero hay casos en los que su observancia, en cuanto a sus palabras, iría en menoscabo del bien común e igualmente contra la voluntad del legislador. Por tanto, si surgiese un caso de necesidad donde es manifiesto que observar la ley va contra su intención, no debe cumplirse esa ley a la letra, sino teniendo en cuenta la intención. De hecho, el someterse a la letra de la ley equivaldría a contradecir el derecho natural y el bien común. Sin embargo, no corresponde a cualquiera interpretar la ley, sino sólo a la autoridad competente.

Abrogación, dispensa y costumbre

Abrogar significa anular una ley; para eso se requiere plena autoridad o pleno poder sobre la ley. Por el contrario, la dispensa de la ley consiste en eximir de la obligación de cumplirla por parte de la autoridad competente con motivo de una causa razonable. En otros términos, «dispensar» significa propiamente quitar una obligación y desentenderse del derecho al que alguien estaba sujeto.

---

para el legislador. Las argumentaciones a favor de la tesis sólo estaban indicadas, y se reducían sustancialmente a la constatación que igual es la obligación de la ley que es dada por el rey o por comunidad. Y, pues las leyes dadas por la comunidad obligan a todos, igualmente las leyes dadas por el soberano obligarán al mismo soberano. Vitoria observaba, además, que sucede como en los pactos, que obligan aunque se hagan libremente. Estas argumentaciones se desarrollan y amplían en la *relectio* que tuvo Vitoria en la primavera de 1534 -*De potestate Papae et Concilii*-, haciendo uso precisamente de la distinción entre *vis directiva* y *vis coactiva*, o sea reanudando lo que ya había dicho durante las lecciones ordinarias de este mismo año.

59. Cf. Torres, M., «La sumisión del soberano a la ley en Vitoria, Vázquez de Menchaca y Suárez», *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 4 (1931-1932), pp. 141-143.

60. Cf. Francisco de Vitoria, *De Legibus,* p. 152 (q. 96, a. 5).

61. Cf. *Ibid.*

Con todo, la razón de la ley permanece invariable, porque, si ésta variase, la razón de la ley cesaría.

Por lo que respecta a la ley natural se ha subrayado que, para Vitoria, dicha ley no admite ni dispensa ni derogación. Por el contrario, por lo que respecta a las leyes humanas, Vitoria admite que pueden estar sujetas a cambio. De hecho, no pueden ser inmutables como las divinas y, si contienen una maldad evidente, pueden cambiar. Efectivamente, si una ley, a pesar de ser útil al estado, no es observada universalmente ni hay esperanza de que lo vaya a ser en el futuro podría ser abrogada, porque conduce únicamente a pecar. Dígase igualmente también en el caso en que la observen muy pocos, pues hay que tener presente la razón de la utilidad común. Si, al contrario, no es observada por negligencia de las autoridades competentes, en modo alguno debe eliminarse, sino que lo que se necesita es que estas autoridades se comprometan, para que sea observada. Sin embargo, Vitoria advierte que, para que las leyes cambien no es suficiente que se presente algo mejor, pues en su observancia la costumbre es de gran utilidad.

Además, una cosa es la dispensa de la ley, en virtud de la cual una parte de la comunidad queda vinculada a su observancia, y otra es su abrogación que, por el contrario, implica a la comunidad entera. Por tanto, el legislador deberá poner mayor atención en el primer caso —pues pocos exentos ofenden— que en el segundo, en el que no habiendo ya ley, no hay ofensa para nadie.

El legislador puede, además, manifestar su voluntad no sólo con palabras sino también de hecho: por ejemplo, si se despreocupa de castigar a los transgresores, la ley queda abrogada por costumbre. Sin embargo, Vitoria no deja de precisar que la costumbre —aunque sea de carácter general— no puede obligar en conciencia ni en un contencioso. En efecto, la costumbre no es señal de la intención y de la voluntad del legislador y en consecuencia, no tiene, ni puede tener, fuerza de ley. Del mismo modo, no es señal suficiente para afirmar su obligatoriedad el hecho de que el legislador no impida a los que la cumplen, porque, si es conveniente hacer algo, no corresponde al legislador prohibirla. Al contrario, es clara señal de que obliga, cuando los transgresores son castigados. Pero Vitoria concluye prudentemente la argumentación, subrayando que hay que afirmar siempre que ella no obliga, pues hay que limitar las cosas odiosas.

Otra cuestión es si la costumbre pueda anular o abrogar la ley. Toda costumbre prolongada contraria a una ley humana abroga la ley, pues no hay que presumir de que haya habido tanta negligencia por parte de las autoridades competentes para no castigar a los transgresores. Sin embargo, si una ley dispone con un decreto que no prevalezca una costumbre contraria a ella, la ley queda en vigor, a pesar de que una costumbre pueda oponerse a la ley.

Además, si una ley, desde el momento en que fue promulgada, no fue recibida por nadie, pues desde el principio no fue considerada útil ni que tuviera

fuerza de ley, hay que considerarla abrogada. Por el contrario, si la ley fue recibida, quienes introducen una costumbre contraria a la ley obran mal. Pero la costumbre introducida así de mal puede prevalecer hasta tal punto que abrogue lícitamente la ley, si los legisladores dejan de castigar a los transgresores.

Vitoria afirma, además, que no se puede hacer uso de una dispensa obtenida sin causa racional, si se refiere al derecho natural o al derecho divino. Si, por el contrario, la dispensa se fija en el derecho humano, queda abolida la obligación de la ley positiva, pero permanece la obligación de derecho natural, pues quienes hacen uso de una dispensa así obtenida se sustraen a su parte de responsabilidad y ofenden a quienes acatan la ley.

APÉNDICE

CATALOGACIÓN DE LOS MANUSCRITOS DE LAS *LECTIONES* DE FRANCISCO DE VITORIA A LA I-II^{AE} DE LA *SUMMA THEOLOGIAE* DE TOMÁS DE AQUINO

TABLA DE LAS SIGLAS Y ABREVIATURAS

a) Bibliotecas y Archivos

AHPE= Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España (Salamanca, Convento de San Esteban Protomártir)

AUSA = Archivo de la Universidad de Salamanca. España.

BAV = Biblioteca Apostólica Vaticana. Ciudad del Vaticano.

BUS = Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca. España.

BUPS = Biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca. España.

RBME = Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial. España.

BMP= Biblioteca de Menéndez y Pelayo (Santander).

b) Manuscritos

BAV, Vat. lat. 4630 = Biblioteca Apostólica Vaticana, ms. Vat. lat. 4630

BAV, Ott. lat. 1000 = Biblioteca Apostólica Vaticana, ms. Ott. lat. 1000

BUPS, A. H., 85/3 = Biblioteca Universidad Pontificia de Salamanca, Archivo Histórico, ms. 85/3

BUS 2700 = Biblioteca Historica de la Universidad de Salamanca, ms. 2770

BUS 548 = Biblioteca Historica de la Universidad de Salamanca, ms. 548

RBME, P. III, 28 = Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial, ms. P. III, 28

AHPE, 2= Salamanca, Convento de San Esteban Protomártir, Archivo Histórico Dominicano de la Provincia de España, ms. 2.

BMP, 78= Biblioteca de Menéndez y Pelayo, ms. M-78.

NOTA INTRODUCTORIA A LAS FICHAS DE LOS MANUSCRITOS

Creemos oportuno anteponer a la ilustración de las fichas de los manuscritos, que contienen las *Lectiones* de Francisco de Vitoria a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino, algunas aclaraciones que motivan su estructura.

Ante todo, queda determinado que, en su conjunto, las fichas que siguen constituyen un verdadero y propio catálogo de manuscritos, especializado sin duda, en el sentido de que el fin de su redacción no es meramente codicológico. De hecho, la descripción codicológica se limita a afianzar el estudio de los textos (ordinariamente inéditos) del autor.

Por este motivo las fichas presentan:

a) Una primera parte de descripción externa de los códices, más bien esencial y esquemática, que incluye su historia, siempre que haya sido posible reconstruirla en base a los elementos internos y externos que se indican:

b) Una segunda sección de descripción interna, donde los textos se identifican, como de costumbre, a través de la extrapolación de sus *incipit* y *explicit*.

c) En la tercera parte se exponen e ilustran -también recurriendo a extensas citas literales- todas las particularidades destacadas en los textos (notas en el margen, mayor o menor relieve dedicado a la explicación de las diversas *quaestiones*, etc.). Tales observaciones preceden inmediatamente a las reflexiones inherentes no sólo a los textos de Francisco de Vitoria, sino también al conjunto de su actividad cultural y producción intelectual, considerada en el contexto de su época, en particular, en el del mundo académico de la España del *Siglo de Oro*.

d) La bibliografía —última sección de las fichas— se articula en una primera parte, relativa a las publicaciones referentes a los manuscritos, y en una segunda, que remite a las ediciones de los textos transmitidos por los mismos manuscritos, cuando se han publicado.

Ciudad del Vaticano
Biblioteca Vaticana
ms. Ott. lat. 1000 (BAV, Ott. lat. 1000).

FRANCISCO DE VITORIA, Comentario a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae*

En papel
Siglo XVI
208 folios. Numeración contemporánea
Proviene de la Biblioteca del Duque de Altemps (Cf. guarda anterior: *Ex codicibus Illmi et Excellmi Dni. Joannis Angeli Ducis ab Altemps*).

FRANCISCO DE VITORIA, Comentario a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae* (en el ms. *In primam secundae sancti Thome*. f. 1r).

Incipit Prologus: *Lectio nobis commentada in istum annum est reliquum secundi Sent., quod ex superiori anno residuum nobis fuit...* (f. 1r)
Explicit Prologus: *Dicit quod post predicta de voluntate tractandum est, et ponit conclusionem quod unus est finis ultimus, s. Deus, licet sint plures alii*. (f. 1v).
Incipit: *Quest. I. Art I: Utrum hominis sit agere propter finem. Videtur quod non. Sed contra est omnia quae sunt in aliquo genere derivantur a principio illius generis, ut omnia calida ab igne, motus a locali, etc*. (1v).
Explicit: *En todo lo demás les puede ir bien a los malos y mal a los buenos. Et ideo non debemus scandalizari, si multi sancti orent pro salute regis, et non impetrent. Et ista sufficiant pro presenti lectione et pro hoc anno 1533. Deo gratias* (f. 208v).

Contiene el comentario a la *Prima secundae*, curso académico 1533-1534, como se deduce de la portada que dice: *incipit postridie festum sancti Lucae anno ab orbe redempto 1533* (f. 1r).

En el margen se señala el principio de cada *lectio*.

La materia, en 154 lecciones, está distribuida de este modo:

— ff. 1v-79v: qq. 1-25; ff. 79v-160v: qq. 48-89; ff. 161r-185v: qq. 90-108 (*De legibus*); ff. 185v-208v: qq. 109-114 (*De gratia*).
— Hay un salto en la explicación de la q. 25 a la 49, su razón se explica en el f. 29v.
— Al fin de la q. 25 se lee, en efecto: *Hinc fecit magister saltum usque ad q. 49, tum quia clara erant omnia, tum etiam ut possemus hoc anno imponere toti Primae secundae.*

Bibliografía

Inventarii codicum manuscriptorum latinorum Bibliothecae Vaticanae Ottobonianae Pars I , f. 200r. (manuscrito: BAV, Sala Cons. Mss., 387 (1-2) rosso. El inventario, en dos volumenes, fue redactado desde el 1748 y el 1760 por los *scriptores* Domenico Teoli y Pier Luigi Galletti).

Ehrle, F., *Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos salmantinos del Siglo XVI, por el Emmo. SRE Cardernal Francisco Ehrl, S.J.*, primera edición española corregida y aumentada a cargo del padre José M. March, Madrid, Estudios Eclesiásticos, 1930, pp. 24-25.

Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, pp. 67-68.

Beltrán de Heredia ha publicado las qq. 90-108: Cf. Francisco de Vitoria, O. P., *Comentario al tratado de la Ley (I-II^{ae}, qq. 90-108). Fragmentos de Relecciones, Dictámenes sobre cambios*. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., CSIC, Madrid 1952, pp. 11-93 (y también en: Francisco de Vitoria, O. P., *Comentario a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Edición preparada por el R. P. Vicente de Heredia, vol. VI, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1952, pp. 411-493).

Stegmüller F., ha publicado las siguientes *quaestiones*: q. 9, aa. 3, 4, 6; q. 10, a. 4; q. 79, aa. 1, 3, 4; qq. 109-114. Cf. Stegmüller, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Balmes, 1934, pp. 305-391.

Por otra parte, Moore E., transcribe: q. 72, a. 5; q. 88, aa. 1-2. Cf. E. Moore, «Textos inéditos de la Escuela salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve», en *Archivo Teológico Granadino*, 18 (1955), pp. 166-172.

Ciudad del Vaticano
Biblioteca Vaticana
ms. Vat. lat. 4630 (BAV, Vat. lat. 4630).

FRANCISCO DE VITORIA, Comentario a la I-II^ae de la *Summa Theologiae*

En papel
Siglo XVI
313 folios. Numeración contemporánea
ff. 240v, 244v y 245r. Blancos
f. 239a. Numeración moderna

FRANCISCO DE VITORIA, Comentario a la I-II^ae de la *Summa Theologiae* (en el ms. *Scholia... in primam secundae s. Thome*, f. 1r).

Incipit Prologus: *Prologus in primam secunde s. Thome de Aquino, ordinis predicatorum. Lectio nobis commendata in istum annum est reliquum secundi Sententiarum* … (f. 1v).
Explicit Prologus: *In 7 a q. 90 per 19 questiones tractat de legibus. In 8 a q. 109 per 6 questiones tractat de gratia usque in finem*. (f. 2r).
Incipit: *Quest. I. Art I: An conveniat homini agere propter finem. Hoc intelligitur generaliter, non de ista vel illa actione, scilicet intelligere, comedere propter finem hunc vel illum, sed utrum possit agere aliquid propter finem* (f. 2r).
Explicit: *Sed in bonis quae sunt medium ad gloriam est meritum de per se. Et haec est differentia. Et haec de prima secundae. Finis huius tractatus qui est prima pars secundi libri. Explicit feliciter* (f. 313r).

No tiene la división en *lectiones*. Algunas notas en el margen señalan los autores citados en el texto.

En el f. 43r en el margen: *Opinio magistri de Vitoria* (en correspondencia con esta nota, se lee en el texto: *Et ista sententia est magistri de Vitoria*); f. 119r en el margen: *Opinio magistri de Vitoria*.

Contiene el comentario a la *Prima secundae* (q. 1-114).

La materia está distribuida de este modo:

– ff. 2r-143v, qq. 1-24; ff. 144r-269r, qq. 49-89; ff. 269v-289v, qq. 90-103 (*De legibus*), ff. 290r-313r, qq. 109-114 (*De gratia*).
– Las qq. 25-48 no están comentadas.
– En el f. 143v, a este propósito, se advierte: *Las questiones que se siguen que son de passionibus dexo de leer el maestro por no aver que dezir y salto hasta las question quarenta y nueve que es mejor no leerla*.

– En el f. 289v (al fin del comentario a. 2, q. 103) se advierte: *In quibus sequentibus, usque ad questiones 109, nihil est notandum et ideo sequitur questio 109*.

Según Beltrán de Heredia, se trata de un manuscrito extra académico.

Aunque la portada afirma así: *Incipiunt scholia reverendi admodum patris fratris Francisci de Victoria, in sacra theologia resolutissimi magistri ac in Salmanticensi universitate cathedre Prime regentis meritissimi, necnon et sacri predicatorum ordinis observantissimi professoris, in primam secunde s. Thome. Que publice professus est in dicta universitate anno ab incarnata Deitate 1539. Ad laudem et gloriam omnipotentis Dei ac beatissimae Virginis Mariae matris Dei - Frater Hieronimus de los Apostoles* (f. 1r), Beltrán de Heredia afirma que el ms. analizado contiene las *lectiones* tenidas por Francisco de Vitoria durante el curso académico 1533-1534[1]. En apoyo a su tesis, el estudioso subraya que el curso académico de 1538-1539 lo tuvo Vitoria sobre el IV libro de las *Sententiae* y el curso siguiente sobre la primera *Pars* de la *Summa*[2], atribuyendo, por tanto, la fecha referida en la portada o a un error del copista o al año de transcripción del manuscrito. A este propósito, subraya Beltrán de Heredia cómo el copista, Jerónimo de los Apóstoles, O. P., pasó en septiembre de 1539 del convento dominico de Segovia al de Salamanca[3].

El cardenal Ehrle, en su catalogación, se atiene a la fecha referida por el mismo manuscrito, aun advirtiendo una cierta concordancia con BAV, Ott. lat. 1000[4].

Stegmüller, por el contrario, piensa que el manuscrito debe referirse probablemente a las lecciones tenidas por Vitoria en 1541-1542. Beltrán de Heredia, por su parte, intenta rechazar esta tesis basándose en la misma cronología de las *Lectiones* tenidas por Francisco de Vitoria[5]. A propósito del comentario al tratado *De gratia* (qq. 109-114), el estudioso observa, por otra parte, que en el f. 308r, q. 114, a. 1, se afirma: *O Deus potest dare mihi gloriam quia sum Segoviensis*. Para el estudioso dominico estas palabras tienen que referirse necesariamente o al copista o al profesor[6]. En este último caso se debería pensar con preferencia en el maestro Andrés de Vega, originario de Segovia[7]. Sin embargo,

1. Cf. Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 65.
2. Cf. *ibid*., p. 114.
3. Cf. *ibid*., p. 29. Y también Cf. Beltrán de Heredia, V., «Introducción», vol. VI, p. 10.
4. Cf. Ehrle, *Los Manuscritos Vaticanos*, p. 25.
5. Cf. Beltrán de Heredia, V., «Introducción», vol. VI, p. 10.
6. Cf. Beltrán de Heredia, V., *ibid*.
7. Andrés Vega, OFM, discípulo de Vitoria, regentó la cátedra de *Santo Tomás* desde 1532 a 1538 en la Universidad de Salamanca (Esperabé Arteaga, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, vol. II, p. 298). Durante el curso 1536-1537 fue *ayudante* de Vitoria en la cátedra de *Prima*. En 1538 entró en la orden franciscana, continuando su carrera universitaria. Participó en el Concilio de Trento, distinguiéndose por sus intervenciones. Su carrera teológica quedó interrumpida por su muerte prematura. La revista *Liceo Franciscano* dedicó un volumen

estas palabras pueden ser atribuidas con más probabilidad al copista, porque no parece que Andrés de Vega hubiera sustituido a Vitoria en 1533-1534 y ni siquiera en 1541-1542, período en el que fue sustituido, como sabemos por los registros universitarios[8] y por RBME, P. III, 28 y BUS 2700, por Juan Gil Fernández de Nava, originario de Nava de Medina[9].

BIBLIOGRAFÍA

Inventarium Manuscriptorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae, tomus quintus, p. 382 [manoscritto: BAV, Sala Cons. Mss., 305 rosso, siglo XVII].

EHRLE, F., *Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos salmantinos del Siglo XVI, por el Emmo. SRE Cardernal Francisco Ehrle, S.J.*, primera edición española corregida y aumentada a cargo del padre José M. March, Madrid, Estudios Eclesiásticos, 1930, p. 25.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos*, pp. 65-67.

Del ms. Vat. lat. 4630 se han publicado algunos fragmentos por Stegmüller, precisamente las siguientes *quaestiones*: q. 9, aa. 3, 4, 6; q. 10, a. 4; q. 79, a. 1, 2, 3; q. 109-114. Cf. STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Balmes, 1934, pp. 393-482.

Por otra parte, MOORE E., ha transcrito: q. 72, a. 5; q. 88, a. 2; q. 96, a. 4. Cf. MOORE, E., «Textos inéditos de la Escuela salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve», en *Archivo Teológico Granadino*, 18 (1955), pp. 172-178.

entero a la figura de este maestro en el IV centenario de su muerte (1549). Cf. *Liceo Franciscano*, 2 (1949), pp. 75-191. Cf. también VÁZQUEZ JANEIRO, I., «Fr. Andrés de Vega y la teología positiva», *Liceo Franciscano*, 4 (1951), pp. 13-148.

8. Cf. AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1244, año 1540-1541, f. 372. Y también para los años siguientes: AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1245, año 1541-1542, f. 3v; AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1246, año 1542-1543, f. 2v; AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1246, año 1543-1544, f. 53r; AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1246, año 1544-1545, f. 84v.

9. Vide supra notam 43, p. 28.

Madrid
El Escorial
Monasterio San Lorenzo de El Escorial. Real Biblioteca.
ms. P. III, 28 (RBME, P. III, 28)

Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, Comentario a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae*

En papel
Siglo xvi
356 folios
Proviene de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares[10].

La numeración hasta el f. 259 es contemporánea. Desde el f. 260r (f. blanco) es moderna; hay, asimismo, una segunda numeración, también contemporánea que se superpone a la moderna a partir del f. 261r: va desde el f. 1 al f. 906.

- En el primer f. de guarda: *Frai Diego de Victoria*
- f. 1r: en la parte alta, la antigua signatura tachada por una línea horizontal: *III 113*;
- en la parte baja (se lee con trabajo porque el f. está raído): *Barrio «nuev»o*[11].

En el f. 202r el amanuense se equivoca y escribe 220. Sigue un f. en blanco sin numeración, que se reemprende a partir del f. siguiente (f. 204).

Desde el f. 208 (q. 63, a. 1) hasta el f. 260 (q. 89, a. 6) la tinta traspasa por exceso de hierro, haciendo difícil la lectura del manuscrito.

10. Por lo que se refiere a la procedencia de los Códices latinos conservados en esta Biblioteca, Cf. *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial por el P. Guillermo Antolín, O.S.A. (Procedencias, Organización y Catalogación. Indice general primitivo)*, vol. V, Madrid, Imprenta Helénica, 1923. En particular, para lo relacionado con los códice latinos provenientes de la Biblioteca de Don Gaspar de Guzmán, Conde-Duque de Olivares, Cf. pp. 274-303. Cf. también Elliott, J. H., *El Conde-Duque de Olivares: el político en una época de decadencia*, trad. esp., Editorial Crítica, Barcelona 19903; De Andrés, G., *Historia de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices. Formación*, Madrid, Cuadernos Bibliográficos, XXVIII, CSIC, 1972, pp. 131-142. Y también la segunda parte de este estudio: *Historia de la Biblioteca... Dispersión*, Madrid, Cuadernos Bibliográficos, XXX, CSIC, 1973, pp. 5-73; Marañón, G., «La Biblioteca del Conde-Duque de Olivares», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 107 (1935), pp. 677-692. Cf. también González de la Calle, P. U., *Relaciones del Conde-Duque de Olivares con la Universidad de Salamanca*, Madrid, Imprenta de Ramona Velasco, viuda de P. Pérez, 1931.

11. En 1535, el alumno Juan de Barrionuevo, al que se deben estas *reportationes*, hizo su profesión en el convento de los padres dominicos de San Esteban: «Fr. Joannes de Varrionuevo fecit professionem XXV die Septembris, quam accepit Fr. Dominicus de Santo Petro, vicarius tunc temporis Conventus». Cf. AHPE, *Libros de Profesiones*, A./A sal. 2., f. 135v.

I. ff. 1-260. FRANCISCO DE VITORIA, Comentario a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae* (en el ms. *Fr. Francisci de Victoria, Incipiunt scholia in primam secundae s. Thomae* (f. 1r).

Incipit Prologus: *In principio huius prime partis secunde partis adnotandum ante omnia …* (f. 1v).
Explicit Prologus: *vestra patientia quam omnibus qui a vobis expetunt soletis expendere. Est ergo.* (f. 3r).
Incipit: *Questio I^{a}, de ultimo fine in comuni. Ar. 1. Utrum homini conveniat agere propter finem. In istius prime questionis primo articulo s. Thome antequam litteram aggrediamur omnes moveamus unum dubiolum* (f. 3r).
Explicit: *Sed simpliciter in omnibus habet usus rationis* (f. 259v).

– Desde el f. 1v, q. 1, a. 1 hasta el f. 65r, q. 5, a. 5, notas en el margen señalan que las lecciones son dichas por Juan de Córdoba[12].
– En el margen del f. 68v, q. 6, a.1, se le: *Lectio Marri«que». Huiuscusque legit nobis Reverendus pater fr. Johannes de Cordova. Ab ista autem questione cepit legere reverendus pater fr. Thomas Marrique etiam domi sicut huiuscusque legimus.* Y en el f. 69r, en el margen, se lee: *fr. Johanes de Cordova dimisit istam lectionem.* Por tanto, desde el f. 69v, q. 6, a. 1, al f. 93v, q. 9, a. 1, en el margen, se lee: *Lectio Marrique.*
– Desde el f. 112r, q. 13, a. 3, al f. 119r, q. 15, a. 1, en el margen, se lee: *Lectio Victoria.*
– Y en el f. 121v, q. 17, a. 1, se advierte: *Lectio Magister Johanes Gil quia recidit magister Victoria.*
– Las notas en el margen siguen de modo constante hasta el fin del comentario señalando que las lecciones las explica Juan Gil Fernández de Nava. Por ejemplo, en el f. 204v, q. 61, a. 2, en el margen, se señala: *Lectio Johanes Gil. Sabbato ante ramos.*
– Dos notas, en el margen, advierten que una parte del comentario fue copiado por los apuntes de otros escolares. En el f. 95r, q. 9, a. 2, se advierte: *Ab isto secundo articulo usque ad art. 2, 13 quaest. scripsit domi ex quaternis fratris Alfonsi de Peralta, eo quod non audivimus illud. Hinc enim ivimus ad scholas primo isto anno.*
– Igualmente, en el f. 259v, q. 89, a. 6, se lee: *A quaestione sexagesima secunda de virtutibus theologicis, ad hunc usque locum, quia ego in*

12. Juan de Córdoba, O. P., sustituyó a Francisco de Vitoria durante los últimos años de su magisterio. Murió a comienzos del curso académico 1547-1548 (Cf. J. BARRIENTOS GARCÍA, J. *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Madrid, Ediciones Escurialenses, Real Monasterio de El Escorial, 1996, p. 40, n. 68; y también o. 43). Profesó el 3 de marzo de 1529 en el convento dominico de San Esteban. Cf. AHPE, *Libros de Profesiones*, A./A sal. 2., f. 123v.

scholis non potui audire, transcripi ex quaternis fratris Martini Ximenez[13].

- Las lecciones del año académico 1541-1542 llegan hasta la q. 89, a. 6.
- El comentario se interrumpe en la q. 24 para reemprenderlo en la q. 49. Se comentan las siguientes *quaestiones*: ff. 1r-168v: qq. 1-24, a. 3; ff. 168v-159v: qq. 49-89, a. 6 (en el f. 168v, en el fin de la q. 24, a. 3, se encuentra un breve comentario que advierte que se pasará a exponer la materia a partir de la q. 49).
- En el margen se indica también el nombre del profesor al que se debe la *lectio* (las *lectiones* no están, sin embargo, numeradas). Juan de Córdoba, O. P., comentó desde la q. 1, a. 1, hasta la q. 5, a. 8. Desde la q. 6, a.1 (f. 68v) fue sustituido[14] por Tomas Manrique[15], O. P., que explicó hasta la q. 13, a. 2. Desde la q. 13, a. 3 (f.112v), comenzó a explicar Francisco de Vitoria hasta la q. 16, a. 4. Desde la q. 17, a. 1 (f.121v), enfermó de nuevo Vitoria, lo sustituyó el maestro Juan Gil Fernández de Nava, como advierte la nota en el margen en el f. 121v. En total, se atribuyen a Vitoria, pues, cinco lecciones[16].
- En el f. 4r, q. 1, a. 1, se advierte en el margen: *Ab ista lectione cepimus isto anno legere domi, et non ivimus ad scholas propter certam dissensionem quae orta est in scholis de lectore* (esta nota, en el margen, corresponde a la tercera lección del año académico). Esta nota hace que surja la duda de que este manuscrito refiera algunas lecciones dadas en el Convento de San Esteban (*domi*)[17], es decir, que hubiera

13. Fr. Alonso de Peralta profesó en el convento dominico de San Esteban el 10 de enero de 1532 (Cf. AHPE, *Libros de Profesiones*, A./A sal., 2, f. 127r). Fr. Martín Ximénez profesó el 13 de marzo de 1536 en el mismo convento (Cf. AHPE, *Libros de Profesiones*, A./A sal. 2., f. 137r).

14. Padre Juan de Córdoba pasó, en efecto, a sustituir en noviembre a Domingo de Soto en la cátedra de *Vísperas*, como se deduce de la nota en el margen al f. 69r de RBME, P. III, 28. Cf. también Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos*, p. 119.

15. Tomás Manrique, O. P., fue discípulo de Vitoria y Maestro del Sacro Palacio. Una vez llegado a Roma, al convento de la Minerva, se confirmó como teólogo, difundiendo las ideas de la *Escuela salmantina*. Faltan estudios sobre esta figura, con los cuales su conocimiento sería seguramente más profundo. Cf. Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC maior, 2000, pp. 868-869.

16. Adviértase que en el curso académico 1546-1547 el maestro Juan Gil Fernández de Nava y el dominico Juan de Córdoba fueron encargados por la Universidad para comentar de nuevo la *Prima Secundae* en la cátedra de *Vísperas* como sustitutos de Domingo de Soto, que fue invitado al Concilio de Trento. Los comentarios de los dos, pertenecientes a este curso académico, sin embargo no han llegado a nosotros. Cf. Barrientos García, J., *Fray Luis de León*, p. 43.

17. Como ya queda subrayado, Juan de Barrionuevo profesó en el convento dominico de San Esteban (Cf. AHPE, *Libros de Profesiones*, A./A sal. 2., f. 135v y también BUS 548, f. 1r); su historia estuvo siempre estrechamente ligada a la del *Alma Mater*. A este propósito hay que subrayar que San Esteban fue el colegio universitario con el mayor número de inscritos en la Universidad salmantina. Cf. Rodríguez Cruz, A. M., *La influencia de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, aportación de los dominicos*, en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Actas del I Congreso

dos cursos paralelos, uno en la Universidad, el otro en el mismo convento de los dominicos y que, por tanto, BUS 2770 podría contener el curso dado en este mismo año en el Ateneo salmantino, así como el manuscrito aquí analizado podría referir las lecciones tenidas en el convento de San Esteban o, al menos, su mayoría.

Ahora bien, el problema que se plantea es el siguiente: ¿las cinco lecciones atribuidas en este manuscrito a Francisco de Vitoria pertenecen al curso tenido en las aulas universitarias o en el curso tenido en San Esteban? Es posible que, teniendo Vitoria estas lecciones en la Universidad, las lecciones conventuales fueran temporalmente suspendidas y los estudiantes de San Esteban fueran invitados a seguir la explicación en el *Alma Mater*. No se puede, con todo, excluir que Victoria explicase estas mismas cuestiones una segunda vez en el convento dominico[18]. Sólo una comparación de los dos manuscritos podría dar nuevas informaciones para valorar más una de las dos hipótesis[19].

II. ff. 261-356. DOMINGO DE SOTO, Comentario a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae* (en el ms. *Domingo de Soto, Incipiunt scholia super primam secundae s. Thomae de Aquino* (f. 261r).

Incipit: *Art. primus. Utrum lex sit aliquid rationis. In istius 90 questionis primo art. s. Tho., quaerit genus diffinitionis legis* (f. 261v).

Explicit: *Quam mihi et vobis prestare dignemur etc. Et ita finiuimus totam I-II^{ae} s. Thome ad laudem et gratiam salvatoris nostri Iesu Christi et santissime virginis Marie matris eius et beatissimi Thome De Aquino patris nostri. I-II^{ae} s. Thome finis* (f. 356v).

– Con diferente tinta, con grandes letras: *Frai Diego de Victoria* (f. 356v).
– En el margen se señala el comienzo de cada *lectio* (en total, 58).

Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Sevilla: 21-25 de abril de 1987, Madrid, Deimos, 1988, p. 647.

18. A este propósito, Beltrán de Heredia observa que: «El curso de 1541-1542 lo comenzó el padre Juan de Córdoba, propuesto tal vez por el mismo Vitoria. Desde el primer día surgió en las Escuelas cierta disensión «de lectore» sobre la cual los manuscritos nada más particularizan, y a causa de ello se retiraron de las aulas los estudiantes de San Esteban». BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos del Maestro*, p. 119. El año anterior Vitoria fue sustituido por Juan Gil de Nava. (Cf. *Ibid*, p. 114). Quizás el descontento entre los estudiantes fue debido al hecho de que ellos no querían que se rompiese de nuevo la «continuidad didáctica» con un nuevo sustituto.

19. La existencia en algunos monasterios de lecciones conventuales plantea el problema de una «doble» participación, por un lado en las lecciones universitarias, por el otro en las lecciones en el convento de pertenencia de los estudiantes que habían entrado en una orden. Esta doble participación se llevó a cabo según modalidades múltiples -que no examinamos aquí- que variaron conforme el período y los ordenamientos internos de las diversas órdenes monásticas (Cf. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E., *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992, pp. 96-97).

- El texto manuscrito, que tiene el comentario íntegro a la *Prima Secundae*, continúa con la transcripción desde la q. 90 a la q. 114 del comentario tenido por Soto, en el año académico 1538-1539 en la cátedra de *Visperas*[20], como informa la misma portada (f. 261r).
- El tratado *De legibus*, comentado en 28 lecciones por Domingo de Soto, ocupa los ff. 261v-306r. En el f. 306r, q. 101, a. 4. se adviere: *De quaestione 102 et sequentibus 6 vel 5 usque ad questionem 109 nihil dixit magister Soto*. El comentario se reemprende en el f. 306v, con la q. 109, *De gratia Dei*, y termina en la q. 114, a. 10 (el comentario al *De gratia* comienza en la *lectio* 29 y termina en la *lectio* 58. Consiste, por tanto, en 34 lecciones).

Como ya queda subrayado, el manuscrito contiene el comentario de Vitoria a la *Prima Secundae* (qq. 1-24 y qq. 49-89), tenido en el año 1541-1542, y el comentario de Domingo de Soto a la misma parte de la *Summa Theologiae* (qq. 90-101 y qq. 109-114), tenido en el año 1538-1539 en la cátedra de de *Vísperas*.

- El alumno a quien debemos estas *reportationes* es el mismo estudiante, fray Juan de Barrionuevo, al que debemos también las de los manuscritos BUPS 85/3 y BUS 548[21].
- Las *reportationes* transmitidas por BUPS 85/3 se remontan al segundo año de estudios de este estudiante en teología (1539-1540), las de BUS 548 al tercero (1540-1541), y éstas, en parte al cuarto (1541-1542) y en parte al primero (1538-1539), como se deduce de la lectura de las portadas de P. III, 28[22].
- En efecto, la portada relativa a las *reportationes* del año 1541-1542 dice así: *Iesus Maria. sanctus Thomas de Aquino. Incipiunt scholia reverendi admodum patris fratris Francisci Victoria, in sacra theologia resolutissimi magistri, et in Salmanticensi universitate cathedrae primae regentis meritissimi, in primam secundae sancti Thomae. Quae, quia ipse non cepit legere hoc anno 1541, propter actualem qua detinebatur infirmitatem, ego itidem ab ipso non audivi, sed a reverendo domino magistro Johanne Gil* [22]*, qui pro illo legit toto isto anno, praeter*

20. «En octubre comenzó por la q. 90 de la I.2. hasta terminar dicha parte. Esta exposición se ha conservado en el manuscrito P-III-28 de Escorial, ff. 261-356 [...]. A 18 de enero dio principio a la 2. 2. continuando por lo menos hasta la q. 17». Beltrán de Heredia, V., «El maestro Domingo de Soto, catedrático de Vísperas en la Universidad de Salamanca (1532-1549)», *Ciencia Tomista*, 57 (1938), p. 296.

21. BUPS 85/3 (contiene las lecciones a la I *pars* de la *Summa*, qq. 1-50, a. 1); BUS 548 (contiene las lecciones a la misma parte de la *Summa*, qq. 50-117). Por lo que respecta a la descripción de estos dos manuscritos: Cf. Langella, S., *Teologia e legge naturale. Studio sulle Lezioni di Francisco de Vitoria*, *Appendice I*, pp. 244-246 e pp. 251-255.

22. En el ms. se remite a una nota en el margen, donde se lee: *Alias a reverendo padre frate Johanne de Cordova*.

lectiones, quae in margine dicuntur a quo lectae sint. Quae omnia ego audivi in scholis Salmanticensibus ac manu propria, prout potui, diligenter scripsi anno quarto quo sacrae theologiae litteris insudavi, ab incarnata vero deitate millesimo quingentesimo quadragesimo primo, prima die post festum beati Lucae Evangelistae, feria quarta (f. 1r).

– A su vez, la portada perteneciente al ciclo de lecciones del año 1538-1539 informa: *Incipiunt scholia reverendi admodum patris fratris Dominici de Soto, in sacra theologia magistri, ac in universitate Salmanticensi cathedrae vesperarum regentis meritissimi super prima secundae sancti Thomae de Aquino, ejusdem ordinis. Quae ego ab ipso audivi anno a dominica nativitate 1538, incipiens theologie incumbere. Incepit autem illo anno a 90ª questione, De legibus, ad laudem et honorem domini nostri Jesu Christi et beatissime virginis Marie matris ejus* (f. 261r).
– Se podría objetar que esto implica que el estudiante Barrionuevo, al que se deben estas *reportationes*, asistió, contra las normas universitarias, a dos cursos centrados ambos en la explicación de la misma materia[23]. De hecho, sin embargo, esto no sucedió, porque el estudiante en el año 1538-1539 siguió las lecciones sobre el tratado *De legibus* y sobre el *De gratia* (qq. 90-114) dadas por Domingo de Soto en la cátedra de *Vísperas*[24] y en el curso académico 1541-1542, como complemento de la parte interrumpida durante su primer año en teología, desde la q. 1 a la q. 89 en la cátedra de *Prima*.
– Por último, por lo que respecta a la particularidad de este manuscrito, se debe advertir que una parte del comentario perteneciente al año 1541-1542 (ff. 1-260), está copiada, como las mismas notas en el margen del manuscrito lo advierten, de los apuntes de algunos

23. Beltrán de Heredia recuerda que «en tiempo de Vitoria [...] tanto en Salamanca como en Alcalá se dividía la *Suma* en ocho cursos, de modo que siendo dos los profesores pudieran recorrerla íntegra en cuatro años». Beltrán de Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, p. 49. Las normas universitarias establecían que los cursos que tenían los profesores de *Prima* y de *Vísperas* en la Facultad de Teología fueran desarrollados de modo alternativo en relación con el programa de enseñanza, de forma que el alumno pudiese desarrollar todo el programa sin repeticiones inútiles y con mayor rapidez: «La teología entera se dividía en ocho cursos, que recorrían a contra tiempo los profesores de Prima y de Vísperas, de tal modo que el alumno, asistiendo diariamente a las lecciones de ambos profesores, podía terminar la carrera teológica en cuatro años». Hernández Martín, R., *Vida y pensamiento*, p. 82.

24. Recordamos que Francisco de Vitoria durante el año 1538-1539 explicó en la cátedra de Prima el libro IV de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Por tanto, Juan de Barrionuevo no siguió dos veces el comentario a la misma parte de la *Summa*. Cf. Langella, S., «Fray Juan de Barrionuevo y sus *Reportaciones* de los Comentarios a la *Summa* impartidos por los maestros Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Juan Fernández de Nava», en «Universidades Hispánicas. Modelos territoriales en la edad moderna», *Miscelánea Alfonso IX*, Centro de Historia Universitaria, a cargo de Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E., Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, pp. 243-265.

compañeros de estudio de Juan de Barrionuevo. Por tanto, RBME, P. III, 28, según la tipología establecida por Beltrán de Heredia relativa a los códices de la Escuela de Salamanca[25], debe ser clasificado como un manuscrito «mixto»[26] y, en particular, por lo que respecta a esta parte, como «académico de segunda clase».

Bibliografía

Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial por el P. Guillermo Antolín O.S.A., vol. III (L.I.2. - R. III.234.), Madrid, Imprenta Helénica, 1913, pp. 349-350 (el Catálogo está compuesto por 5 vols., Madrid 1910-1923).

Beltrán de Heredia, V., *Los Manuscritos del Maestro*, pp. 71-72.

25. Cf. Beltrán de Heredia, V., «Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela salmantina, siglos xv-xvi, conservados en España y en el extranjero», *Revista española de Teología*, 3 (1943), pp. 63-66.

26. *Ibid.*, pp. 63-64.

Salamanca
Biblioteca Historica de la Universidad
ms. 2770 (BUS 2700)

Francisco de Vitoria *et al.*, Miscellanea

En papel
Siglo XVI
486 folios
Numeración contemporánea hasta el f. 321.
Desde el f. 322 la numeración es moderna y a lápiz.

Beltrán de Heredia en 1928 clasificó este manuscrito como perteneciente a la biblioteca privada del P. Luis Alonso Getino. En su estudio de 1928 afirma, en efecto, que fue adquirido «*recientemente*» en Portugal por el marqués de Valderrey, para entrar inmediatamente después a formar parte de la biblioteca privada del Padre Getino[27]. En el segundo f. de guarda se lee escrito a pluma: *Procedente de Portugal, adquirido por el P. Getino en abril de 1926*. Perteneció al Colegio de la Compañía de Jesús de Segovia (Cf. la portada, margen superior); lo compró Manuel d'Alonçao el 1 de agosto de 1752 (Cf. segundo f. de guarda).

I. ff. 1-321v: FRANCISCO DE VITORIA, Comentario a la I-II^{ae} de la *Summa Theologiae* (en el ms. *Prima secunde sancti Thomae. Portada*).

Incipit: *Quaestio 1^{a}. De fine ultimo hominis. Articulus primus. Utrum homini conveniat agere propter finem. Prima conclusio est actiones humane solum sunt deliberate* (f. 1r).
Explicit: *Gratia in hac vita et gloria in alia quam mihi et vobis prestare dignetur ipse divitiarum sapientie et bonitatis dominus Jesus Christus Marie filius, qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum, amen* (f. 321v).

Los ff. 1-321 del ms. 2770 contienen el comentario a la *Prima secundae* del año académico 1541-1542 dado oficialmente por Francisco de Vitoria, como la misma portada afirma: *Prima secunde sancti Thome cum commento magistri fratris Francisci de Vitoria. Theologorum principis divi Thome Aquinatis prima pars secunde partis summe totius sacre theologiae preclarissimi reverendissimique magistri fratris Francisci de Victoria, ordinis predicatorum, commentariis ac annotationibus insignita et ab ejus fidelissimo discipulo scripta ac collecta anno a nativitate Domini 1542.*

El comentario termina con la q. 114, a. 10, f. 321v.

27. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos*, p. 69.

La materia esta distribuida de esta manera:

- ff. 1r-128r: qq. 1-24; ff. 128r-270v: qq. 49-89; ff. 271v-293r: qq. 90-108; ff. 293r-321v: qq. 109-114.
- Las qq. 25-48 no se explican.
- Las qq. 101-102 sólo están enunciadas (así como BAV, Ott. lat. 1000, mientras que en BAV, Vat. lat. 4630 están explicadas con brevedad, en pocas líneas. Cf. BAV, Vat. lat. 4630 f. 289v).
- Las qq. 104-108, por el contrario, han sido omitidas íntegramente (así como en el ms. BAV, Vat. lat. 4630, mientras que en el ms. BAV, Ott. lat. 1000 están comentadas ampliamente, en tres lecciones. Cf. BAV, Ott. lat. 1000, ff. 281-285).

El ms. contiene algunas notas significativas:

- En el f. 84v, q. 13, a. 3, encontramos la siguiente anotación: *De aquí comenzó Victoria a leer el año 1542 a seis de henero y no leyó más de hoy*.
- La explicación de Vitoria comprende hasta la q. 16, a. 4, f. 92r (así como en RBME, Cod. P. III, 28).
- En el f. 91r, q. 17, a. 1, en una nota al margen, se lee: *Esto de aquí leyó Juan Gil; que tornó Victoria a recaer*.
- En el f. 127v, al final de la q. 24, a. 3, se lee: *De passionibus autem in particulari, quia egregie et late tractat s. Thomas de illis a questione 25 usque ad 48 inclusive, ideo, his questionibus omissis, incipiemus questionem 49 de principiis humanorum actuum, scilicet de habitibus, die sabbati postridie festi s. Mathie, 5° chalendas martii, in 40ª [quadragesima] anni 1542*.
- En el f. 168v, q. 61, a. 5: *Hic est finis istius questionis, quam finivimus chalendis aprilis; et quia cras est dies festus et dominica in ramis palmarum, ideo amplius hodie non legamus*.
- En el margen, al principio de la *quaestio* siguiente (q. 62, a 1): *Pos<t> pascham resurrectionis*.
- Los ff. 322r-324v. blancos

Las lecciones siguientes a las fiestas de Pascua parece que se deben atribuir todas al maestro Juan Gil Fernández de Nava (como también lo confirma el Códice RBME P. III, 28). Al fin del f. 225v, q. 76, a. 4, se lee: *Hec videbatur sententia nostri magistri*. Y en el margen: *Magister Egidius*. Por tanto, si nos atenemos estrictamente a las informaciones que el manuscrito nos ofrece, Francisco de Vitoria tuvo una sola lección durante todo el curso.

Todo lo cual está confirmado por el colofón, que dice: *Ffinjs sc<r>iptorum ac comentariorum perdocti magistri Hioanis Egidii de Nava super primam secunde summe totius sacre th<e>ologie façile principis omnium theologorum ac angelici doctoris divi Thome Aquinatis hordinis predicatorum. Explicitum*

fuit egregium opus ab ejus fidelisimo discipulo octavo kalendas septembris (tachado: *augusti*) *anno 1542* (f. 321v).

Estos datos ofrecidos por el ms. encuentran confirmación en el libro de *Cuentas Generales de la Universidad*, año 1542, donde está anotado que Vitoria: *Estuvo enfermo todo el año* (en el margen izquierdo se lee: *No repitió por su enfermedad*)[28].

Ahora bien, adviértase que RBME, P-III-28 atribuye la explicación de las primeras trece cuestiones a los dominicos Juan de Córdoba y a Tomás Manrique. Desde la q. 13, a. 3, f. 112v, hasta la q. 16, a. 4, el comentario, por el contrario, es atribuido a Vitoria. En efecto, en el f. 112r se lee: *Lectio Victoria*, y en el f. 121v (q. 17, a. 1) se lee que Vitoria enfermó y fue sustituido por el maestro Juan Gil Fernández de Nava.

Por tanto, se deduciría de que en este curso (1541-1542) Vitoria tuvo una sola lección según el ms. que estamos analizando y cinco según RBME, P-III-28.

Pero lo que hay que subrayar es que los dos manuscritos atribuyen a Vitoria el comentario desde la q. 13, a. 3 hasta la q. 16, a. 4. Esto significa que muy probablemente en el año académico 1541-1542 Vitoria se limitó exclusivamente al comentario de las mencionadas cuestiones.

II. ff. 325-342v: Francisco de Vitoria, *Relectio* sobre la Magia (en el ms. *Relectio ... de magis et hariolis et brugis… anno nostre redençionis 1540*. f. 325r).

Incipit: *Locus relegendus est Levitici, 19. Non declinetis ad magos nec ad hariolos. Quoniam in principio secundi sentençiarum quem circa finem huius anni interpretamur* (f. 325r).

Explicit: *Deus fortis et potens disposuit omnia, qui est benedictus in secula, amen*.

Colofón: *Finis relectionis de lamiis et de arte maxica habita a reverendo magistro nostro de Victoria, Salmantiçe anno Domini 1540. Scripta 13 chalendas deçembris in festo s. Elisabeth ductrix, 1540 anno* (f. 342v).

III. ff. 343-358. Anónimo, *Tratado sobre los siete Salmos penitenciales (en el ms. Psalmus 6 David et primus penitencialium titulus est titulus in finem in carminibus psalmus David pro octava*. f. 343r).

Incipit: *Domine ne in furore tuo arguas me nec in ira tua corripias me. Id est quia scio quod non iudicavit Deus vis in idipsum et scio quod post diem iudicii*...(f. 343r).

Explicit: *Audi filia et vide; oye primero y despues esta atenta, quando da un bien movimiento el predicador, oyelo* (f. 358v).

28. AUS, *Cuentas Generales de la Universidad* 1245, f. 3v, 1541-1542. Cf. también AUS, 1244, año 1540-1541, f. 372.

IV. ff. 359-438. Gregorio Gallo[29]. Sobre la carta a los Romanos (en el ms. *Super epistolam ad Romanos glosa colecta ex doctissimis ac santis doctoribus a reverendo magistro Gallo quam legit in sua chatreda de biblia*. f. 359).

Incipit: *Paulus servus Iesus Ch<r>isti vocatus apostolus. Paulus apostolus in principio hujus epistole premitit salutaçionem et ponit nomen suum* (f. 359r).
Explicit: *Quod erat illis in salutem fuit scandalum. Hoc Paulus in hoc capite* (f. 438r).

– En el f. 359r, en el margen superior: *Anno domini 1543, vel poçius anni 1541.*

V. ff. 439-485r. Fernando Tricio[30], *Glosa sobre el primer capítulo de la carta a los Hebreos* (nel ms. *Glosa super primum capitulum epistole Pauli ad hebreos a magistro Triçio*. f. 439r).

Incipit: *Cirilus libro 12 Thesauri dicit hec verba. Cum voluerit Paulus in epistula ad Hebraeos* (f. 439r).
Explicit: [...] *Domine <ne>» infurore tuo arguas me* (f. 485r).
El colofón dice así: *Aqui dexo de leer el reverendo maestro Triçio porque el liçençiado* (tachado: *Salaza) pidio al rector las liçiones que restaban de la mitad de la bacatura de la catedra de biblia, no por hacer probecho a los oyentes sino para ganar para su bolsa; y ansi como a negro no le oya hombre liçion ninguna* (f. 485r).

– Los ff. 485v-486r blancos.

El comentario del Maestro Fernando Tricio (1516-1578) a la *Carta a los Hebreos* termina en el f. 485r, donde se lee que fue sustituido por el *licenciado* Salazar.

29. Gregorio Gallo (1512-1579) fue discípulo de Francisco de Vitoria. Tuvo la cátedra de Biblia en la Universidad de Salamanca desde 1540 hasta 1579, año de su muerte; pero desde 1560 había abandonado ya la enseñanza. Su comentario a la *Carta a los Romanos* corresponde a los primeros años de su enseñanza, como lo confirma la nota en el margen: «Anno domini 1543 vel potius 1541». Fue nombrado teólogo imperial en Trento. Cf. Esperabé Arteaga, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, vol. II, pp. 351-352.

30. Fernando Tricio estudió en la Facultad de Artes de Alcalá. Después de un período de estudios en París, completó el doctorado en la Universidad de Salamanca, donde fue alumno de Francisco de Vitoria. Fue nombrado teólogo real en Trento. Cf. Esperabé Arteaga, E. *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, vol. II, p. 413.

BIBLIOGRAFÍA

Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, vol. II, por Óscar LILAO FRANCA y Carmen CASTILLO GONZÁLEZ, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 1149-1151.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos*, pp. 68-72.

BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA

MANUSCRITOS CONSULTADOS

Ciudad del Vaticano

Biblioteca Apostólica Vaticana

- ms. Vat. Lat. 4630 (BAV, Vat. Lat. 4630).
- ms. Ott. Lat. 1000 (BAV, Ott. Lat. 1000).

España

Madrid

El Escorial

Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial

- ms. P. III, 27 (RBME, P. III, 27).
- ms. P. III, 28 (RBME, P. III, 28).

Salamanca

Biblioteca de la Universidad

- ms. 2770 (BUS, 2770).

INSTRUMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LAS FUENTES MANUSCRITAS: CATÁLOGOS, DICCIONARIOS, FUENTES

Inventarii codicum manuscriptorum latinorum Bibliothecae Vaticanae Ottobonianae Pars I [-II]. (manuscrito: BAV, Sala Cons. Mss., 387 (1-2) rosso. El inventario, en dos voll., fue redactado entre el 1748 y el 1760 por los *scriptores* latinos Domenico Teoli y Pier Luigi Galletti).

Inventarium Manuscriptorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae, tomus quintus [manuscrito: BAV, Sala Cons. Mss., 305 rosso, siglo XVII].

Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca de El Escorial, por el P. Guillermo Antolín O.S.A., 5 vols., Madrid, Imprenta Helénica, 1910-1923.

Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, por O. Lilao Franca-C. Castrillo González, 2 vols. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.

ARRIAGA, de, G., *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, 3 vols., Valladolid, Editorial Cuesta, 1928-1940.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Colección de artículos sobre historia de la teología española, vol. 4, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1971-1973.

CUERVO, J., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, 3 vols., Salamanca, Imprenta católica salmanticense, 1914-1915.

QUETIF, J. - ECHARD, J., *Scriptores Ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, 2, vols., Lutetiae Parisiorum, Apud Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, MDCCXIX-MDCCXXI.

ESTUDIOS SOBRE LA TRADICIÓN MANUSCRITA SALMANTICENSE

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela salmantina, siglos XV-XVII, conservados en España y en el extranjero», *Revista Española de Teología*, 3 (1943), pp. 59-88.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Los manuscritos de los teólogos de la Escuela salmantina», *Ciencia Tomista*, t. 42 (1930), pp. 327-349.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los Manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O.P.*, Madrid-Valencia, Tipografía Moderna, 1928.

CANAL, M., «Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI», por el card. F. Ehrle, *Angelicum*, 8 (1931), 527-542.

EHRLE, F., «Die vaticanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts (von Vitoria bis Báñez). Ein Beitrag zur Geschichte der neuren Scholastik», *Der Katolik*, 64 (1884), pp. 495-522, pp. 632-654; 65, (1885), pp. 85-107, 161-183, 405-424, 503-522.

En lengua española: «Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI», *Estudios Eclesiásticos*, 8 (1929), pp. 145-172, 282-331, 443-455; y 9 (1930), pp. 145-187.

Véase también la edición aparte: *Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos salmantinos del Siglo XVI, por el Emmo. Sr. Cardenal Francisco Ehrle, S.J.*, primera edición española corregida y aumentada a cargo del padre José M. March, Madrid, Estudios Eclesiásticos, 1930 (cfr. En particular para Francisco de Vitoria pp. 12-28).

GONZÁLEZ RUBÉN, C., *Francisco de Vitoria. Estudio Bibliográfico*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, pp. 83-93.

PIÑEROS, F., *Bibliografía de la Escuela de Salamanca (Primer Período). Orientaciones para su estudio*, Pamplona-Bogotá, Universidad de Navarra, 1983.

SARMIENTO, A., «Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: bases para la edición crítica», *Scripta Theologica*, 12 (1980), pp. 575-592.

STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelona, Balmes, 1934 (cfr. *Apéndice: Textos inéditos de Francisco de Vitoria*, pp. 167-482).

STEGMÜLLER, F., «Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule», *Theologische Revue*, 29 (1930), pp. 55-59.

STEGMÜLLER, F., «Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen», *Theologische Revue*, 30 (1931), pp. 361-365.

EDICIONES Y PRINCIPALES TRADUCCIONES DE LOS ESCRITOS DE FRANCISCO DE VITORIA EN EL SIGLO XX

Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., 6 vols., Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952.

Les principes du droiit public chez Francisco de Vitoria. Choix de textes. Introduction et notes par Antonio Truyol y Serra. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.

The principles of political and international law in the work of Francisco de Vitoria. Extracts, with an introduction and notes by Antonio Truyol y Serra, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.

Comentario al tratado de la Ley (I-II, qq. 90-108). Fragmentos de Relecciones, Dictámenes sobre cambios. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., Madrid, CSIC, 1952.

Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica. por el padre Teófilo Urdánoz O.P., Madrid. Ed. Católica (BAC), 1960.

Relectio De indis o libertad de los Indios. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes y estudios de introducción por V. Beltrán de Heredia. R. Agostino Iannarone, T. Urdánoz, A. Truyol y L. Pereña, CHP V, Madrid. CSIC, 1967.

Relectio De iure belli o paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560, por L. Pereña. V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Maseda, CHP VI, Madrid, CSIC, 1981.

Relectio De indis. Carta Magna de los Indios:450 aniversario 1539-198). Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña facsímil del códice de la Biblioteca capitular de Palencia, CHP, Madrid, CSIC, 1989.

Political Writings, edited by Antony Pagden and Jeremy Lawrance, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Doctrina sobre los Indios. Edición facsimilar. Transcripción y traducción Ramón Hernández Martín, O.P., Salamanca, Editorial San Esteban, 1992.

La Ley, Estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado. Madrid, Tecnos, 1995.

Relectio De indis. La Questione degli Indios, Testo critico di Luciano Pereña. Edizione italiana e traduzione di Ada Lamacchia, Bari, Levante Editori, 1996.

Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra. Estudio preliminar y traducción y notas de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1998.

La Justicia, Estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos 2001.

De iure belli, a cura di Carlo Galli, Traduzione, introduzione e note, con testo latino a fronte, Roma-Bari, Laterza, 2005.

Le Leggi, il Diritto, la Giustizia. Commentari alla Prima secundae (questioni 90-108) ed alla Secunda secundae (questioni 56-57), introduzione, traduzione e note a cura di Simona Langella, Genova, Glauco Brigati, 2006 (*Materiali di Lavoro* del Convegno: *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, Genova 26-28 ottobre 2004).

ESTUDIOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA

ALONSO GETINO, L., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia,* Madrid, Imprenta Católica, 1930.

BACIERO, C., «La Escuela de Salamanca y la realidad indiana», en *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500*, Contributi al XLVII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (settembre 1992), a cura di Salvino Biolo. Torino, Rosemberg & Sellier, 1995, pp. 67-101.

BACIERO, C., «La Escuela de Salamanca y el dinamismo de su doctrina indiana», en *Verum et certum. Sudi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia,* a cura di C. Esposito, P. Ponzio, P. Porro, V. Castellano, Bari. Levante Editori, 1998, pp. 17-118.

BACIERO, C., «Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamancas», en *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas*. Congresso Internazionale Pontificia Universitá S. Tommaso (Angelicum), Roma 4-6 Marzo 1985, Massimo, Milano, 1988, pp. 181-189.

BAGGIO, M., «La riflessione sulla «Legge» in Francisco de Vitoria», *Verifiche,* 9 (1980), pp. 491-516.

BARCIA TRELLES, C., *Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno,* Valladolid, Tipografía Cuesta, Universidad de Valladolid, 1928.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «Causas de influencia en Europa», en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la Conquista de América,* por L. Pereña Vicente, CHP XXV, Madrid, CSIC, 1984, pp. 457-495.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «Francisco de Vitoria y la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca», en VI *Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispánicas (Valencia, diciembre 1999),* vol. I. València, Universitat de Valencia, 2003, pp. 211-231.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «La Teología de la Universidad de Salamanca en los siglos XVI y XVII» en «Saberes y disciplinas en las Universidades Hispánicas». *Miscelánea Alfonso IX,* Centro de Historia Universitaria, a cargo de L. E. Rodríguez-San Pedro Besares, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp. 51-96.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres», *La Ciudad de Dios,* 208 (1995), pp. 727-765.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «E1 pensamiento económico en la perspectiva filosólico-teológica», en *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar,* Salamanca, Universidad de Salamanca – Fundación Duques de Soria, 1998, pp. 93-121.

BARRIENTOS GARCÍA. J., *El Tratado «De justitia et jure» (1590) de Pedro de Aragón,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «Fray Luis de León profesor de la Universidad de Salamanca», en *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras,* por Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1991, pp. 83-118.

BARRIENTOS GARCÍA, J.. *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca,* Madrid, Ediciones Escurialenses, Real Monasterio de El Escorial, 1996.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «Ley humana y su obligatoriedad en Bartolomé de Medina. O. P.», *Ciencia Tomista,* t. 108 (1981), pp. 535-573.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «El tratado *De Legibus* de Fray Luis de León», en *Atti del Convengo «Genesi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterráneo»* (Genova, 26-28 ottobre 2004), a cura di S. Langella, Napoli, Guida, 2006. pp. 127-166.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «Introducción», en FRAY LUIS DE LEÓN, *Tratado sobre la Ley.* Introducción, transcripción y notas por José Barrientos García, traducción y revisión del texto por Emiliano Fernández Vallina, San Lorenzo El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2005, pp. 13-60.

BARRIENTOS GARCÍA, J., «Naturaleza y origen del poder político en Francisco de Vitoria», en *Temas actuales de ética. Sentido y Legitimación del poder*, Salamanca, Varona, 1994, pp. 147-171.

BARRIENTOS GARCÍA, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). Francisco de Vitoria y Domingo Soto,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1985 (en particular sobre Vitoria, cfr. pp. 19-129).

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria.* Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro, Editorial Labor, 1939.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca», *Ciencia Tomista,* t. 62 (1942), pp. 68-101(publicado también en *Miscelánea Beltrán de Heredia,* I. *op. cit.*, pp. 487-526).

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Solo. Estudio biográfico documentado,* Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1960.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Melchor Cano en la Universidad de Salamanca», *Ciencia Tomista,* t. 48 (1933), pp. 178-208 (cfr. también *Miscelánea Beltrán de Heredia,* II*, op. cit.,* 137-166).

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Ideas del Maestro fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones *De indis* acerca de la colonización de América, según documentos inéditos», *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* 2 (1929-1930), pp. 23-68 (cfr. también *Ciencia Tomista*, t. 41 (1930), pp. 145-165).

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «La doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma», *Ciencia Tomista,* t. 56 (1937). pp. 22-39.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «La formación humanística y escolástica de fray Francisco de Vitoria», en *Fray Francisco de Vitoria, Fundador del Derecho internacional moderno (1546-1946),* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, pp. 37-62 (publicado también en BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Miscelánea Beltrán de Heredia*, II, *op. cit.*, pp. 55-72).

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «El maestro Domingo de Soto, catedrático de Vísperas en la Universidad de Salamanca (1532-1549)», *Ciencia Tomista*, t. 57 (1938), pp. 38-67; pp. 281-302.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Orientación humanística de la teología vitoriana», *Ciencia Tomista,* t. 72 (1947), pp. 7-27.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Vitoria y Erasmo», en *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1941, pp. 49-63.

BEUCHOT, M., «El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair», *Ciencia Tomista,* t. 103 (1976), pp. 213-230.

BRUFAU PRATS, J., «La noción analógica del *dominium* en santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto», *Salmanticensis*, 4 (1957), pp. 96-136.

BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo,* Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

CASTAÑEDA DELGADO, P., *La Teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria, ESET, 1968.

CASTAÑEDA DELGADO, P., «Las doctrinas sobre la autoridad en los teólogos-juristas del Siglo de Oro español y su aplicación en América», *Revista de la Universidad de Madrid*, 18 (1969), pp. 67-130.

CASTAÑEDA DELGADO, P., «Implicaciones Ético-Morales de la Tributación Indiana. Siglo XVI y XVII», en *Atti del XL Congresso Internazionale degli americanisti,* Roma-Genova (3-10 settembre 1972), vol. III, Tilgher, Genova, 1975, pp. 223-230.

CASTELLANO, V., «II problema del Rinascimento Spagnolo. Erasmismo, Alubrandismo e correnti filosotico-spirituali del XVI secolo», en *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo,* a cura di Ada Lamacchia, Bari, Levante, 1995, pp. 215-254.

CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano,* Barcelona, Anthropos Editorial del Hombre, 1992.

CASTILLA URBANO, F., «Francisco de Vitoria», una biografía de sus ideas políticas y religiosas, en *Humanismo y visión del otro en la España Moderna,* Madrid, CSIC, 1992, pp. 13-135.

COMPOSTA, D., «La *Moralis facultas* nella filosofia giuridica di F. Suárez», *Salesianum,* 3-4 (1956), pp. 477-497.

COMPOSTA, D., «La *Moralis facultas* nel sistema giuridico di Francisco Suárez», *Salesianum,* 1 (1957), pp. 3-33.

COMPOSTA, D., «II concetto di diritto nell'umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria O. P.», en *I diritti dell'uomo e la pace, op. cit.*, pp. 273-291.

CORDERO PANDO, J., «La apertura a la modernidad en España: La contribución de Francisco de Vitoria», *Cuadernos de Realidades Sociales,* (1996). pp. 351-367.

DECKERS, D., *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-Kritische Untersuchtrng der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1516)*, Freiburg Schweiz - Freiburg-Wien, Universitátsverlag Herder, 1991.

DÍAZ, B., «E1 internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización», *Cuadernos de Pensamiento Español,* 27 (2005), pp. 112.

DIEGO CARRO, V., La *«Comunitas Orbis» y las rutas del derecho internacional según Francisco de Vitoria,* Santander, Estudios Filosóficos, 1962.

DIEGO CARRO, V., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América,* Salamanca, Biblioteca de Teólogos españoles, 1951[2].

DÍEZ-ALEGRÍA, J. M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591.* Estudio histórico y Textos inéditos, Barcelona, Gráfica Marina, 1951.

DUSSEL, E., «Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1547-1617)», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), pp. 689-720.

FAZIO FERNÁNDEZ, M., «Francisco de Vitoria una secularización "more Aristotélico"», *Sapientia*, 52 (1997), pp. 279-287.

FLECHA ANDRÉS, J. R., «La afirmación del hombre por Francisco de Vitoria», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), pp. 349-358.

FOLGADO, A., «Los tratados *De legibus* y *De iustitia et iure* en los autores españoles de los siglos XVI y XVII», *La Ciudad de Dios,* 172 (1959), pp. 275-302.

FOLGADO, A., *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo de El Escorial, 1960.

FUERTES HERREROS, J. L., «Relatos sobre el hombre en torno al *De indis prior* de Francisco de Vitoria», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* 30 (2003), pp. 371-384.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*, Madrid, Reus, 1944.

GALLI, C., «Introduzione», en FRANCISCO DE VITORIA, *De iure belli,* trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. V-LVIX.

García Villoslada, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*, Roma, Università Gregoriana, 1938.

Giacon, C., *La seconda Scolastica,* vol. I: *I grandi Commentatori di San Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria*, Milano, Bocca, 1944.

González Fabre, R., *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado en Francisco de Vitoria,* Caracas, Conicit-Ucab, 1998.

Goti Ordeñana, J., *Del tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco de Vitoria*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999.

Hanke, L., *La lucha por la justicia en la Conquista de América,* trad. esp., Madrid, Ediciones Istmo, 1988.

Hernández Martín, R., «Francisco de Vitoria» en *Filosofía lberoamericana en la época del Encuentro,* a cargo de L. Robles Carcedo, Madrid, Trotta, 1992. pp. 223-241.

Hernández Martín, R., *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista,* Madrid, BAC, 1995.

Hernández Martín, R., «La antropología de Francisco de Vitoria», en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Coordinador Antonio Heredia Soriano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 349-367.

Hernández Martín, R., «Personalidad humanística y teológica de Francisco de Vitoria», *Ciencia Tomista,* t. 114 (1987), pp. 37-69.

Hernández Martín, R., *Un español en la ONU, Francisco de Vitoria,* Madrid, BAC popular, 1977.

Hernández Martín, R., *La lezione sugli indios di Francisco de Vitoria,* Milano, Jaca Book, 1999.

Hernández Martín, R., «Las hipótesis de Francisco de Vitoria», en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la Conquista de América, op. cit.,* pp. 345-381.

Iannarone, R. A., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios. I Domenicani,* Bologna, Ed. Studio Domenicano, 1992.

Iannarone, R. A., «La maturazione delle idee coloniali in Francisco de Vitoria», *Angelicum,* 47 (1970), pp. 3-43.

Lamacchia, A., «Francisco de Vitoria: i diritti umani nella Relectio *De indis,* en *L'universalitá dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500, op. cit*., pp. 105-137.

Lamacchia, A., «Le Relectiones di Francisco de Vitoria e la innovazione filosofico-giuridica nell'Universitá di Salamanca», en *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo,* a cura di Ada Lamacchia, Bari. Levante Editori, 1995, pp. 17-118.

Lamacchia, A., *Francisco de Vitoria e l'innovazione moderna del Diritto delle Genti*. Introduzione a Francisco de Vitoria, *Relectio De indis*, trad. it. con testo a fronte, a cura di Ada Lamacchia, Bari, Levante, 1996, pp. IX-XCIV.

Langella, S., «Apuntes sobre el concepto de teología en Francisco de Vitoria», en *Actas del I Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano, Las*

Escuelas de Salamanca y el Pensamiento Iberoamericano: Teoria e Praxis, Salamanca 16-19 de octubre de 2002, Universidad Pontificia de Salamanca, *Cuadernos Salmantinos*, XXX (2003), pp. 277-290.

LANGELLA, S., «Diritti delle genti e diritti umani in Francisco de Vitoria», en *Atti del Convengo «Genesi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterráneo»* (Genova, 26-28 ottobre 2004), a cargo de S. Langella, Napoli, Guida, Napoli 2006, pp. 107-126 (*Quaderni del Mediterraneo,* dicembre 2005-giugno 2006, n. 8-9).

LANGELLA, S., «Francisco de Vitoria. Sulla Legge e sul Diritto», introduzione a *Le Leggi, il Diritto, la Giustizia. Commentari alla Prima secundae (questioni 90-108) ed alla Secunda secundae (questioni 56-57),* introduzione, traduzione e note a cura di Simona Langella, Genova, Glauco Brigati, 2006, pp. 7-26 (*Materiali di Lavoro*: *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, Genova 26-28 ottobre 2004).

LANGELLA, S., «La incorporación historiográfica de la Escuela de Salamanca durante el siglo XX: el caso Francisco de Vitoria», *Ciencia Tomista,* 134 (2007), pp. 113-136.

LANGELLA, S., «Fray Juan de Barrionuevo y sus *Reportaciones* de los Comentarios a la *Summa* impartidos por los maestros Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Juan Fernández de Nava», en «Universidades Hispánicas. Modelos territoriales en la edad moderna», *Miscelánea Alfonso IX*, Centro de Historia Universitaria, a cargo de L. E. Rodríguez-San Pedro Besares, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 243-265.

LANGELLA, S., *Teologia e legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria,* Genova, Glauco Brigati, 2007.

LLANO, A., «La obligatoriedad del Derecho natural en Francisco de Vitoria», *Pensamiento*, 20 (1964), pp. 417-448.

LLANO, A., «Concepto tomista de la ley natural», *Pensamiento*, 20 (1964), pp. 255-281.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, C., *Ley, Evangelio, y Derecho Canónico en Francisco de Vitoria,* Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, C., «Ley y Evangelio. Notas para un diálogo entre Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Martín Lutero», *Diálogo Ecuménico*, 15 (1980), pp. 3-33.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, C., «El uso político de la Ley en M. Lutero y F. Vitoria», *Diálogo Ecuménico*, 15 (1980), pp. 227-265.

LOTTIN O., *La loi en général*, *La définition thomiste et ses antécédents*, en *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, t. II (*Problèmes de morale*), Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César-Duculot, 1948, pp. 11-100.

LUCENA, M., «Crisis de la conciencia nacional. Las dudas de Carlos V», en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la Conquista de América, op. cit.*, pp. 163-198.

FRAY LUIS DE LEÓN, *Tratado sobre la Ley*. Introducción, transcripción y notas por José Barrientos García; traducción y revisión del texto por Emiliano Fernández Vallina, San Lorenzo El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2005.

MALUSA, L., «La *coscienza cristiana* nella conquista d'America. Considerazioni di filosofia (e teologia) della storia», en *L''universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500, op. cit.*, pp. 211-229.

MARÍN LÓPEZ, A., «Francisco de Vitoria y la Escuela Española de Derecho Internacional», *Revista Española de Derecho Internacional*, 36 (1984), pp. 9-19.

MAURO, L., *Introduzione* a Matteo d'Acquasparta, *Il cosmo e la legge,* Firenze, Nardini, 1990, pp. 7-31.

MAURO, L., «I *diritti* dei francescani nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio», en *Atti del Convengo «Genesi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterráneo»* (Genova, 26-28 ottobre 2004), a cura di S. Langella, Napoli, Guida, 2006, pp. 87-106.

MAZORRA, E., «El problema de la salvación de los infieles en las Relecciones teológicas del Maestro Francisco de Vitoria», *Archivo Teológico Granadino*, 27 (1964), pp. 205-235.

NASZÁLY, E., *El Estado según Francisco de Vitoria,* Madrid, Cultura Hispánica, 1948.

OCAÑA GARCÍA, M., *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria,* Madrid, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1996.

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., «El derecho de Gentes en Francisco de Vitoria», *Ciencia Tomista*, t. 126 (1999), pp. 75-91.

OTTE, G., *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria,* Köln-Granz, Böhlau, 1964.

PENA GONZÁLEZ, M. A., «Aproximación histórica al concepto "Escuela de Salamanca"», *Salmanticensis,* 52 (2005), pp. 114-118.

PENA GONZÁLEZ, M. A., «El concepto «Escuela de Salamanca», Siglos XVI-XX», en *Historia de la Universidad de Salamanca,* vol. III-1, a cargo de L. E. Rodríguez San-Pedro Bezares, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 251-300.

PEREÑA VICENTE, L., «La Escuela de Salamanca y la duda indiana», en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la Conquista de América, op. cit.,* pp. 291-344.

PEREÑA VICENTE, L., «El concepto de derecho de Gentes en Francisco de Vitoria», *Revista Española de derecho internacional*, 5 (1952), pp. 603-628.

PEREÑA VICENTE, L., *La idea de justicia en la conquista de América,* Madrid, Mapfre, 1992.

PEREÑA VICENTE, L., *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1954.

PEREÑA VICENTE, L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la Conquista de América,* Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1986.

PEREÑA VICENTE, L., *Proceso a la Conquista de América,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

PEREÑA VICENTE, L., «Derechos y deberes entre Indios y Españoles. Declaración de Francisco de Vitoria», en *L'universalità dei diritti umani e il pensiero cristiano del '500, op. cit.*, pp. 51-66.

PIZZORNI, R., «Lo ius *gentium* nel pensiero del Vitoria», en *I diritti dell'uomo e la pace, op. cit.*, pp. 569-583.

POZO ABEJÓN, del, G., *Lex evangélica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana,* Granada, Facultad de Teología, 1988.

REDONDO REDONDO, M. L., *Utopía vitoriana y realidad indiana,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1992.

RIVERA DE VENTOSA, E., «Derechos humanos en Francisco de Vitoria: ¿Naturales o personales?», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 20 (1993), pp. 191-203.

RIVERA DE VENTOSA, E., «Lo vivo y lo muerto del pensamiento hispánico ante el problema de América», *Naturaleza y Gracia*, 41 (1994), pp. 103-124.

RIVERA DE VENTOSA, E., «Sentido de la colonización hispana en América», *Naturaleza y Gracia*, 40 (1993), pp. 265-85.

RODRÍGUEZ MOLINERO, M., *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*, Salamanca, Librería Cervantes, 1993.

SAVIGNANO, A., «Crítica del mito de la modernidad. Diálogo intercultural. El debate entre G. de Sepúlveda, F. de Vitoria, B. de las Casas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003), pp. 729-744.

STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina,* Barcelona, Balmes, 1934.

TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natursl Rights. Natural Law and Church Law 1150-1625,* Atlanta, Georgia, Scholars Press for Emory University, 1997 (trad. it., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625,* Bologna, Il Mulino, 2002).

TODESCAN, F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, 2 vols. Milano, Giuffré. 1983-1987.

TODESCAN, F., *Lex, Natura, Beatitudo, Il problema della legge nella scolastica spagnola del XVI secolo,* Padova, Cedam, 1973.

TORRES, M., «La sumisión del soberano a la ley en Vitoria, Vázquez de Menchaca y Suárez», *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* 4 (1931-32). pp. 129-154.

TOSI, G., «La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria», en *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna,* a cura di M. Scatolla Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 63-87.

TOSI, G., «La teoria della schiavitú naturale. Dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi a natura"», *Divus Thomas*, 105 (2002), pp. 258.

TRUJILLO PÉREZ, I., *Francisco de Vitoria, Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana,* Torino, Giappichelli Editore, 1997.

TRUYOL Y SERRA, A., «Doctrina vitoriana del orden internacional», *Ciencia Tomista,* t. 72 (1947), pp. 123-138.

URDÁNOZ, T., «Vitoria y el concepto de derecho natural», *Ciencia Tomista,* t. 72 (1947), pp. 229-288.

URDÁNOZ, T.,«Vitoria y la concepción democrática del poder público y el Estado», *Ciencia Tomista,* t. 73 (1947), pp. 234-285.

VECCHIO, S., «La riflessione sulla legge nella prima teologia francescana», en *Etica e Politica: le teorie dei Frati mendicanti nel Due e Trecento.* Atti del XVI Convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1998, Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 120-151.

VILLEY, M., «Saint Thomas d'Aquin et Vitoria», *Supplément á la Vie Spirituelle,* 160, (1987), pp. 93-99.

WILLIAMS, T. D., «Francisco de Vitoria and the Pre-Hobbesian Roots of Natural Rights Theory», *Alpha Omega,* 7 (2004), pp. 47-60.

ZAHAR VERGARA, A., *La filosofía de la Ley según Domingo de Soto. Ensayo sobre uno de los grandes juristas del Siglo do Oro español,* México, Editorial Jus, 1946.

ZORROZA, M. L., «Introducción», en FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*. Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 11-71.

Francisco De Vitoria

DE LEGE
COMMENTARIUM IN PRIMAM SECUNDAE
QQ. 90-108

DE LA LEY
COMENTARIO A LA *PRIMAM SECUNDAE*
CUESTIONES 90-108

SULLA LEGGE
COMMENTO ALLA *PRIMAM SECUNDAE*
QUESTIONI 90-108

QUAESTIO 90
DE ESSENTIA LEGIS
[*Lectio 121*]

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrum lex sit aliquid rationis vel in ratione an in voluntate*[1].

Respondet quod lex est aliquid pertinens ad rationem quia ad rationem pertinet imperare; et lex est regula et mensura actuum[2], et dicitur a ligando[3] quia obligat. Lex clarum est quod est in natura rationali; et non potest esse nisi in sensu vel in intellectu. Non est in sensu. Ergo…

Restat dubium an sit in voluntate, an in intellectu. Gregorius Ariminensis I, dist. ultima[4] videtur sentire quod lex est voluntas divina, et per consequens pertinet ad voluntatem. Et inducit Augustinum *Contra Faustum* dicentem: *Lex aeterna est ratio vel voluntas Dei*[5]. Et sic lex est in voluntate, vel saltem quod est voluntas vel ratio divina. Et moderni communiter ita solent loqui de legibus. Magister tamen Sententiarum I, dist. 41[6] disserte et expresse ponit quod lex non est voluntas. Distinguit de voluntate Dei, quae est duplex: Una beneplaciti, alia est signi, quae non est proprie voluntas, sed sicut dicimus quod est ira in Deo, quia est aliquod signum irae. Et ita lex est voluntas signi, vel aliquod signum voluntatis quae non est proprie voluntas. Et ita dicit quod intelligendum est quod
f. 161v dicimus in oratione dominica, *fiat voluntas sicut in caelo* etc[7]. Non oramus // quod fiat eius voluntas beneplaciti, nam hoc velimus nolimus fiet, sed ut fiat voluntas signi, id est quod impleatur lex tua. Et eodem modo Mat. 7: *Qui facit voluntatem Patris mei, ille* etc[8]. Nam tam infideles quam fideles faciunt voluntatem

1. Thomas, *I II* quaest. 90, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 35: «Utrum lex sit aliquid rationis».
2. *Ibid.* in cor., 35.
3. *Ibid.*: «...dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum».
4. Gregorius Ariminensis [de Rimini], *Super I et II Sententiarum* lib. I, dist. 48, concl. 1.
5. Augustinus, *Contra Faustum manichaeum* lib. XXII, cap 27, PL 42, 418; BAC 529 Madrid 1993, 54.
6. Petrus Lombardus, *Sententiae* lib. I, dist. [revera] 45, cap. 5-7, ed. Quaracchi 1971, 309-312.
7. Mt 6, 10.
8. Mt 7, 21: «Sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum».

CUESTIÓN 90
LA ESENCIA DE LA LEY
[Lección 121]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley es algo propio de la razón o reside en la razón o en la voluntad.*

Responde que la ley es algo que pertenece a la razón, porque a ésta le corresponde mandar; y la ley es regla y medida de los actos, y se dice «ley» por su procedencia de «ligar», porque obliga. Es evidente, pues, que la ley se halla en la naturaleza racional y, en consecuencia, no puede fundarse sino en la sensibilidad o en el intelecto. Y no reside en la sensibilidad. Luego…

Queda la duda de si reside en la voluntad o en el intelecto. Gregorio de Rímini parece opinar que la ley es la voluntad divina y, por consiguiente, pertenece a la voluntad. Y aduce las siguientes palabras de Agustín: «La ley eterna es la razón o la voluntad de Dios». Y, según esto, la ley reside en la voluntad o, al menos, coincide con la voluntad o la razón divina. Y en este sentido suelen hablar generalmente de las leyes los modernos. Sin embargo, el Maestro de las Sentencias, de forma razonada y expresiva, sostiene que la ley no es la voluntad. Distingue una doble voluntad de Dios: una, de beneplácito, otra de signo, que no es propiamente voluntad, a no ser en el sentido en que decimos que existe ira en Dios, porque se advierte algún signo de ira. Y, de igual modo, la ley es voluntad de signo, o un signo de la voluntad, que no es voluntad en sentido propio. Y, de este modo ha de entenderse lo que decimos en la oración dominical: «*hágase tu voluntad, como en el cielo...*», etc. No rogamos que se haga su voluntad de beneplácito, pues ésta se hará, queramos o no, sino que se cumpla la voluntad de signo, es decir, que se cumpla tu ley. Y del mismo modo ha de entenderse lo que dice Mateo: «*El que hace la voluntad de mi Padre, ése...*», etc. Pues tanto los infieles como los creyentes hacen la voluntad

QUESTIONE 90
L' ESSENZA DELLA LEGGE
[*Lezione* 121]

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge sia qualcosa di razionale (ovvero che stia nella ragione o nella volontà).*

Risponde che la legge è qualcosa di pertinente alla ragione perché alla ragione spetta comandare; e la legge è regola e misura degli atti, e si definisce «legge» da «legare», poiché obbliga. È chiaro che la legge risiede nella natura razionale e, di conseguenza, non può fondarsi se non nei sensi o nell'intelletto. Non si fonda nella sensibilità. Dunque…

Resta in dubbio se stia nella volontà o nell'intelletto. Gregorio da Rimini sembra essere dell'idea che la legge è volontà divina e che di conseguenza essa spetta alla volontà. E cita le parole di Agostino: «La legge eterna è ragione ovvero volontà di Dio». E così la legge sta nella volontà, o per lo meno coincide con ciò che è volontà ovvero la ragione divina. E i moderni di comune accordo così sono soliti parlare delle leggi. Tuttavia il Maestro delle *Sententiae* chiaramente ed espressamente afferma che la legge non è volontà. Fa una distinzione intorno alla volontà di Dio, che è duplice: una di beneplacito, l'altra di segno, la quale non è propriamente volontà, se non nel senso in cui diciamo che vi è ira in Dio, poiché vi è un qualche segno d'ira. E così la legge è volontà di segno, o un qualche segno di volontà che non è propriamente la volontà. E così dice che è da comprendersi ciò che diciamo nell'orazione domenicale: «Sia fatta la tua volontà come in cielo», ecc. Non preghiamo che sia fatta la sua volontà di beneplacito, dato che questo sarà fatto, che noi vogliamo o non vogliamo, ma che sia fatta la volontà di segno, cioè, che sia compiuta la tua legge. E allo stesso modo si deve intendere ciò che dice Matteo: «chi fa la volontà del padre mio, quello…». Infatti, tanto gli infedeli che i fedeli fanno la volontà di

beneplaciti Dei. Et probat, quia aliquando Deus praecipit effectus legis, et aliquando praecipit quod non vult fieri, ut patet de Abraham in immolatione Isaac[9]. Idem videtur sentire I, dist. ultima, quaest. 2[10]. Et probat quia tenetur homo conformare se legi divinae; ergo multo magis voluntati divinae, quia lex divina est effectus voluntatis divinae. Videtur sentire quod voluntas divina non sit lex.

Sanctus Thomas supra quaest. 19, art. 9[11] quaesivit an ad hoc quod voluntas humana sit bona oportet quod sit conformis voluntati divinae. Et respondet quod sic, quia voluntas divina est mensura voluntatis humanae, et si est mensura est regula, et si regula est lex: ergo…

Et hic in tertio argumento[12] videtur sentire idem. Non ergo videtur inconveniens concedere quod voluntas divina sit lex, et etiam ratio divina.

Sed quod pertineat immediate ad rationem probatur. Si pontifex ferat legem, volo quod christiani ieiunent, iste actus non est lex, quia non obligat quantumcumque velit, nisi imperet. Ergo lex non est actus voluntatis. Et e contrario arguitur, si aliquid praeciperet quod tamen nollet fieri, obligaremur per illud. Ergo...

Sed posset quis dicere quod ille actus non est lex, sed iste, ego volo obligare omnes christianos etc. Sed dico quod nec talis est lex, quia non obligaret nisi praeciperet. Et probatur, quia voluntas non inclinatur ad legem naturalem. Stat enim quod inclinetur in contrarium. Ergo lex naturalis non est in voluntate, sed in ratione et lumine eius. *Signatum est super nos* etc[13].

Item probatur. Consilium pertinet ad legem, ut *Si vis perfectus esse* etc[14]., et non est in voluntate, sed in ratione. Item imperare pertinet ad intellectum, et non ad voluntatem, ut supra probatum[15] est, quia praecipere est loqui; loqui autem non spectat ad voluntatem sed ad rationem. Ergo...

9. Petrus Lombardus, *Sententiae* lib. I, dist. 45, cap. 7, ed. Quaracchi 1971, 311: «Praecepit enim Abrahae immolare filium [Gen 22, 2-12], nec tamen voluit: nec ideo praecepit ut id fieret, sed ut Abrahae probaretur fides».

10. *Ibid*. lib I, dist. [revera] 47, cap 2, ed. Quaracchi 1971, 323-324.

11. Thomas, *I II* quaest. 19, art. 9, BAC 126 Madrid 1954, 532-533: «*Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam* [...] Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae».

12. Thomas, *I II* quaest. 90, art. 1 ad 3, BAC 149 Madrid 1956, 37: «Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata».

13. Ps 4, 7: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

14. Mt 19, 21.

15. Thomas, *I II* quaest. 17, art. 1 in cor., BAC 126 Madrid 1954, 444-445: «Imperare autem est quidem esentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis [...] Unde relinquitur quod imperari sit actus rationis, praesupposito, actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus».

de beneplácito de Dios. Y lo prueba, porque algunas veces Dios prescribe los efectos de la ley y otras veces ordena lo que no quiere que se cumpla, como es manifiesto respecto a Abraham en el sacrificio de Isaac. Lo mismo parece opinar en la distinción última del libro primero. Y lo prueba porque el hombre está obligado a actuar conforme a la ley divina; luego mucho más a la voluntad divina, pues la ley divina es efecto de la voluntad divina. Según esto, parece que opina que la voluntad divina no es la ley.

Santo Tomás se pregunta antes si, para que la voluntad humana sea buena, es necesario que sea conforme a la voluntad divina. Y responde que sí, porque la voluntad divina es la medida de la voluntad humana y, si es medida, es regla y, si es regla, es ley: luego...

Y aquí, en el tercer argumento, parece sostener lo mismo. Luego no parece que haya inconveniente en conceder que la voluntad divina sea ley y que también lo sea la razón divina.

Pero se prueba que la ley pertenece inmediatamente a la razón. Si el pontífice establece una ley, por ejemplo, quiero que los cristianos ayunen, este acto no es una ley, porque no se convierte en obligatorio todo lo que el pontífice quiere, a no ser que lo ordene. Luego, la ley no es un acto de la voluntad. Y, en sentido contrario, se arguye que si ordenado algo que, sin embargo, no quisiera, por el mismo hecho de ordenarlo, estaríamos obligados a cumplirlo; luego...

Pero alguien puede decir que aquel acto no es ley, pero sí éste: quiero obligar a todos los cristianos, etc. Sin embargo, afirmo que tampoco éste es ley, porque no obligaría si no fuera ordenado. Y se prueba porque la voluntad no se inclina a la ley natural. Consta, en efecto, que se inclina a lo contrario. Luego la ley natural no reside en la voluntad, sino en la razón y en la luz de ésta. «*Está señalado sobre nosotros*», etc.

Igualmente se aprueba del modo siguiente. El consejo pertenece a la ley, como, por ejemplo, «*Si quieres ser perfecto...*», etc., y no se halla en la voluntad, sino en la razón. Del mismo modo, ordenar pertenece al entendimiento y no a la voluntad, como quedó probado antes, porque ordenar es hablar; ahora bien, hablar no se refiere a la voluntad sino a la razón, luego...

beneplacito di Dio. E lo dimostra, poiché alcune volte Dio ordina ciò che è effetto della legge e, talvolta, ordina ciò che non vuole sia fatto, com'è evidente a proposito d'Abramo e della richiesta fattagli da Dio di immolare Isacco. Sembra essere della stessa idea nel libro I, distinzione ultima, q. 2. Lo prova perché l'uomo è obbligato a conformare se stesso alla legge divina: dunque molto più alla volontà divina, poiché la legge divina è effetto della volontà divina. Secondo ciò sembra esser dell'idea che la volontà divina non sia legge.

San Tommaso si domandava se è necessario, affinché la volontà umana sia buona, che sia conforme alla volontà divina. E risponde che è così, poiché la volontà divina è misura della volontà umana, e se è misura è regola, e se è regola è legge: dunque…

E qui, nel terzo argomento, sembra essere della stessa idea. Dunque non sembra scorretto concedere che la volontà divina sia legge ed anche la ragione divina lo sia.

Si prova però che appartenga direttamente alla ragione. Se il pontefice, per esempio, emana una legge che dice: «voglio che i cristiani digiunino», quest'atto non è legge, poiché per quanto si voglia una cosa, non si converte in un obbligo se non si dà un comando. Dunque, la legge non è un atto della volontà. E si deduce dal contrario: se un'autorità ordinasse qualcosa che tuttavia non volesse che fosse fatto, saremmo obbligati da quell'ordine. Dunque…

Ma qualcuno potrebbe dire che non è legge quell'atto, ma questo, «io voglio obbligare tutti i cristiani», ecc. Tuttavia dico che nemmeno tale atto è legge, poiché non obbligherebbe se non fosse comandato. Ed è dimostrato, poiché la volontà non è inclinata alla legge naturale. È un fatto che sia inclinata verso il contrario. Dunque la legge naturale non è nella volontà, ma nella ragione e nella luce di questa. «Segnata è su di noi», ecc.

Allo stesso modo si prova nel seguente modo. Il consiglio spetta alla legge, come ad es. «se vuoi essere perfetto…» ecc., e non è nella volontà, ma nella ragione. Allo stesso modo, comandare spetta all'intelletto, e non alla volontà, come sopra è stato dimostrato, poiché ordinare è parlare; ma parlare non spetta alla volontà bensì alla ragione: dunque…

Sed similiter posset quaeri quis actus rationis est lex. Hoc petit Doctor in secundo argumento[16]; ad quod respondet quod, sicut in operibus exterioribus est considerare operationem et operatum, ita etc. Dicit ergo, est assensus vel iudicium quod concluditur in syllogismo.

Nota etiam tertium argumentum[17]. Omnia ista confirmantur, quia omnes doctores conveniunt quod actus bonus est quod est conformis legi, et malus quod est difformis. Sed conformis vel difformis legi est etiam conformis vel difformis rationi. Ergo...

ARTICULUS SECUNDUS.— *Utrum lex ordinetur [semper] ad bonum commune*

Respondet[18] quod ad bonum commune debet omnis lex ordinari. Probat quod finis omnium est beatitudo, et sunt alii fines qui ordinantur ad illum.

Quod lex ordinetur ad bonum commune potest dupliciter intelligi. Uno modo de iure, quia ita deberet fieri. Alio modo de facto, non solum quod debeat
f. 162 fieri,//sed quod si fiat non erit lex, sicut dicitur quod aliqua sunt de necessitate praecepti, alia de necessitate facti.

Respondetur ad hoc quod utroque modo potest intelligi, quia non licet principi condere legem quae non spectet ad bonum commune, alias tyranna est lex, non iusta, quia est persona publica quae ordinatur ad bonum commune et est minister reipublicae. Bene licet principi bonum privatum suum respicere, sed non per legem. Secundo dico quod non solum non licet, sed nec potest fieri, quia talis lex non esset lex, et si constaret quod nullo modo respicit bonum commune, non esset ei parendum. Ex quo sequitur corollarium, quod dato quod aliqua lex sit bene lata et iusta, et successu temporis fit inutilis, iam cessat lex et non est tenenda. Sequitur etiam quod quantumcumque sit lex iusta, et si esset aliqua provincia cui est inutilis aut perniciosa, ibi non esset servanda. Sed est notandum quod potest esse utilis communitati, quamvis uni aut alteri non sit utilis. Et si cessaret causa et utilitas ieiunii, sine alia

16. Thomas, *I II* quaest. 90, art.1 ad 2, BAC 149 Madrid 1956, 36: «... sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis et considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum»

17. Vide supra notam 12.

18. Thomas, *I II* quaest. 90, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 38-39.

De forma semejante podría preguntarse qué acto de la razón es la ley. Esto es lo que se pregunta el Doctor en su segundo argumento y a ello responde que, lo mismo que en las operaciones exteriores, es preciso distinguir la operación y la obra, así, etc. Dice, en efecto, que la conclusión de un silogismo es asentimiento o juicio.

Ten en cuenta también su tercer argumento. Todo esto lo confirma el hecho de que todos los doctores están de acuerdo en que acto bueno es el que es conforme a la ley y malo el que es disconforme. Ahora bien, lo conforme o disconforme con la ley es también conforme o disconforme con la razón; luego...

Ugualmente si può chiedere quale atto della ragione è la legge. Questo è ciò che si chiede il Dottore nel secondo argomento; a ciò si risponde che, come nelle operazioni esteriori bisogna distinguere l'operazione e l'opera, così, ecc. Dice, dunque, che la conclusione di un sillogismo è assenso o giudizio.

Si consideri anche il terzo argomento. Tutte queste cose sono confermate, poiché tutti i dottori convengono che un atto è buono poiché è conforme alla legge, e cattivo poiché è difforme. Ma conforme o difforme dalla legge è anche conforme o difforme dalla ragione. Dunque…

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si la ley se ordena [siempre] al bien común.*

Responde que toda ley debe ordenarse al bien común. Lo prueba porque el fin de todas las leyes es la felicidad y hay otros fines que se ordenan a éste.

Que la ley se ordena al bien común puede entenderse en dos sentidos. Uno, «de derecho», porque así debe ser. Otro, «de hecho», no sólo porque deba ser así, sino porque, si no es así, no es ley, lo mismo que se dice que algunas cosas son «de necesidad de precepto» y otras «de necesidad de hecho».

A esto se responde que en ambos sentidos puede entenderse, porque no le es lícito al príncipe establecer una ley que no atienda al bien común; de otro modo, sería una ley tiránica, no una ley justa, porque se trata de una persona pública que está ordenada al bien común y es un ministro de la república. Le es lícito al príncipe mirar por su propio bien privado, pero no por medio de la ley. En segundo lugar, digo que no sólo no le es lícito, sino que es imposible establecer una ley que no atienda al bien común, porque tal ley no sería ley y, si constase que de ningún modo atendía al bien común, no habría que obedecerla. De lo que se sigue este corolario: que aunque una ley haya sido bien establecida y sea justa, si con el paso del tiempo resulta inútil, entonces tal ley cesa y no debe mantenerse como tal. Se sigue también que, aunque una ley sea justa, si hubiera alguna provincia en la que fuera inútil o perniciosa, allí no habría que obedecerla. Pero hay que advertir que puede ser útil para la comunidad, aunque no lo sea para uno u otro particular. Si, por ejemplo, cesara la causa y la utilidad del ayuno, no habría

ARTICOLO SECONDO.— *Se la legge sia ordinata sempre al bene comune.*

Risponde che ogni legge deve essere ordinata al bene comune. Prova che il fine d'ogni cosa è la felicità e che vi sono altri fini ordinati a quello.

Che la legge sia ordinata al bene comune si può intendere in due modi. In un modo di diritto, poiché così dovrebbe accadere. In un secondo modo di fatto, non solamente perché dovrebbe accadere, ma perché se non accadesse non ci sarebbe legge, come si dice che alcune cose sono di necessità di precetto, altre di necessità di fatto.

Si risponde a ciò che si può intendere in entrambi i modi, poiché non è lecito al principe fondare una legge che non guardi al bene comune, altrimenti la legge è tirannica, non giusta, poiché il principe è una persona pubblica che è ordinata al bene comune e al servizio della cosa pubblica. Certamente è lecito al principe guardare il suo bene privato, ma non per mezzo della legge. In secondo luogo, dico che non solamente non gli è lecito emanare una legge che non guardi al bene comune, ma non può accadere, poiché tale legge non sarebbe legge. E se risultasse che essa in nessun modo guarda al bene comune, non si dovrebbe obbedirle. Da ciò segue questo corollario: ammesso che una qualche legge sia stata ben concepita e sia giusta, se con il trascorrere del tempo diventa inutile, allora la legge cessa e non vi è motivo per cui si debba mantenere. Segue anche che per quanto sia la legge giusta, se però ci fosse una qualche provincia per la quale è inutile o dannosa, lì non dovrebbe essere osservata. Ma si deve sottolineare che potrebbe essere utile alla comunità politica, sebbene all'uno o all'altro non sia utile. E se per esempio venisse meno la causa e l'utilità del digiuno, senza

revocatione non esset ultra ieiunandum. Item sit exemplum quod si constaret non esse utile non esse matrimonium inter consanguineos, iam cessasset sine aliqua revocatione, quia iam non teneret nec obligaret.

ARTICULUS TERTIUS.— *Utrum cuiuslibet ratio sit factiva legis*[19]

Respondet[20] quod non spectat facere leges ad rationem cuiuscumque, sed solum illius qui gerit curam communitatis, quia talis gerit curam boni communis ad quod ordinatur lex.

Caietanus[21] movet hic dubium quod mihi non videtur dubium quia, licet sit verum in republica civili, non tamen in republica spirituali. Quia primo Deus nec est communitas, nec gerit vices communitatis.

Item papa nec habet vices communitatis, nec habet potestatem ab ea. Respondetur ad hoc quod Doctor[22] non intelligit quod habeat auctoritatem a communitate, sed quod gerat curam illius.

Potest etiam dubitari utrum quaelibet multitudo possit condere legem. Doctor[23] respondet in solutione ad tertium quod duplex est multitudo, sive communitas. Una imperfecta, quae est pars alterius, ut domus, et talis scilicet paterfamilias non potest facere proprie legem, quia respicit proprium bonum, sed potest facere quasi statuta quae serventur domi suae. Alia est perfecta, et talis bene potest.

Aliquando quaesierunt a me: est votum in hac civitate ieiunare vigiliam talis sancti. An teneantur modo, quia maiores voverunt. Dico quod non ratione voti, quia nemo potest vovere pro alio; sed bene ratione legis, si tulerunt talem legem.

ARTICULUS QUARTUS.— *Utrum promulgatio sit de ratione legis*

Utrum promulgatio sit de ratione legis, ut cum rex prohibet mulas[24], et ego scio antequam promulgetur: an tenear servare. Sed contra est quod dicitur in

19. Thomas, *I II* quaest. 90, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 39: «Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis.

20. *Ibid.* in cor., 40.

21. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 90, art. 3, Romae 1570, fol. 197v-198: «In articulo tertio eiusdem quaestionis dubium occurrit circa illa verba: Ordinare aliquid in bonum commune est totius multitudinis vel alicuius vicem gerentis totius multitudinis. Hoc enim esse falsum constat non solum in Deo, qui ordinat in bonum commune totius universi et non est vicarius universi, sed in papa, qui nec est multitudo populi christiani, nec est eius vicarius, sed Iesuchristi et legem ponit Ecclesiae cunctae; et in paterfamilias qui ordinat ad commune bonum familiae et non est eius vicarius».

22. Thomas, *I II* quaest. 90, art. 3 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 40: «... vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet».

23. *Ibid.* ad 3, 41.

24. *Novisíma recopilación* lib. VI, tit. 15, l. 2, *Códigos españoles concordados y anotados* t. 8, Madrid 1850.

ya obligación de ayunar, aunque la ley no fuese revocada. Valga también el ejemplo de que si constara que es inútil que no se contraiga matrimonio entre consanguíneos, esa ley cesaría sin necesidad de su revocación, puesto que ya no comprometería ni obligaría a nadie.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si la razón de cualquiera puede establecer una ley.*

Responde que hacer leyes no compete a la razón de cualquiera, sino sólo a la de aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad, porque éste es el que se ocupa del bien común al que se ordena la ley.

Cayetano suscita una duda respecto a este punto, que a mí no me parece tal duda, porque, aun siendo verdad en la sociedad civil, no lo es, sin embargo, en la sociedad espiritual. En primer lugar, porque Dios no es una comunidad, ni hace las veces de una comunidad.

Asimismo el papa tampoco hace las veces de una comunidad ni recibe su potestad de ella. A esto se responde que el Doctor no entiende que reciba la autoridad de la comunidad, sino que tenga a su cargo el cuidado de ella.

Puede también suscitarse la duda de si cualquier multitud puede hacer una ley. El Doctor responde, en la solución a la tercera dificultad, que hay dos tipos de multitud o comunidad. Una, imperfecta, que es una parte de otra, como la casa; y en ella, el padre de familia no puede hacer una ley en sentido propio, porque atendería a su propio bien, pero sí puede hacer una especie de estatutos para que sean observados en ella. Otra es la sociedad perfecta, que sí puede hacer leyes.

Una vez me preguntaron lo siguiente: puesto que existe en esta ciudad el voto de ayunar en la vigilia de tal santo, ¿sus habitantes están obligados a cumplirlo porque lo prometieron sus antepasados? Respondo que no hay que ayunar en razón del voto, porque nadie puede hacer una promesa por otro; pero sí en razón de la ley, si es que tal ley fue promulgada.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si la promulgación pertenece a la esencia de la ley.*

Si la promulgación pertenece a la esencia de la ley, como, por ejemplo, cuando el rey prohíbe las mulas y yo lo sé antes de que tal ley se promulgue, ¿tengo obligación de obedecerla? En contra se manifiesta lo que se dice en

bisogno di un'altra revoca non si dovrebbe più digiunare. Allo stesso modo sia d'esempio che se fosse chiaro che è inutile che non vi sia matrimonio fra consanguinei, la legge già sarebbe cessata senza alcuna revoca, poiché ormai non obbligherebbe in nessun modo.

ARTICOLO TERZO.— *Se la ragione di chiunque sia produttrice di legge.*

Risponde che fare leggi non spetta alla ragione di chiunque, ma solo a quella di colui che ha la responsabilità della comunità politica, poiché è lui che ha la responsabilità del bene comune al quale la legge è ordinata.

Caietano pone qui un dubbio che a me non sembra essere tale poiché, ammesso che sia vero nella società civile, tuttavia non lo è nella società spirituale. In quanto, in primo luogo, Dio non è una comunità politica, né fa le veci di una di una comunità politica.

Allo stesso modo il papa né fa le veci di una comunità politica, né riceve il potere da essa. Si risponde a ciò che il Dottore non intende che abbia l'autorità dalla comunità politica, ma che abbia la responsabilità di essa.

Si può anche dubitare se qualsiasi moltitudine possa produrre una legge. Il Dottore risponde nella soluzione alla terza difficoltà che vi sono due tipi di moltitudine o comunità politica. Una imperfetta, che è parte di un'altra, come la famiglia, e questa, ovvero il padre di famiglia, non può produrre propriamente una legge, poiché guarda al proprio bene, ma può produrre delle specie di statuti che siano osservati nella sua famiglia. L'altra è perfetta, e questa certamente può dare leggi.

Una volta mi hanno chiesto: in una certa città si fa voto di digiunare alla vigilia di un certo santo: sono i suoi abitanti tenuti a digiunare, poiché gli antenati fecero voto? Io dico di sì non a ragione del voto, poiché nessuno può fare voto al posto di un altro; ma certamente a ragione della legge, se hanno emanato una tale legge.

ARTICOLO QUARTO.— *Se la promulgazione appartenga all'essenza della legge.*

Se la promulgazione appartenga all'essenza della legge, come quando il re proibisce le mule, e io lo so prima che sia promulgata: sono tenuto ad osservarla? Ma contro vi è ciò che si dice nei

decretis[25], cum instituuntur tunc promulgantur. Respondet quod de ratione legis est quod promulgetur, quia regula debet applicari his quae regulantur et mensurantur. Sed talis applicatio est promulgatio. Unde ex his quatuor articulis potest
f. 162v colligi diffinitio legis, quae ordinatur communis etc[26]//.

Non caret dubio utrum de ratione legis sit promulgatio. Quaestio est utrum in ipso momento quo lex fertur, antequam promulgetur sit lex; ut si papa nunc mutaret abstinentiam feriae sextae in feriam quartam, et nos modo antequam promulgetur comedimus carnes feria quarta, an faceremus contra legem. Et non est dicere an excusaremur per ignorantiam, nam multum differt. Nam barbari faciunt contra legem Christi, sed excusantur si nihil audierunt. Ut si hodie papa Romae prohiberet quintum gradum consanguinitatis, et hodie Salmanticae contrahit aliquis cum consanguinea in quinto gradu. Bene scimus quod non peccat, sed est dubium an faciat contra legem. Et certe videtur dubium in utramque partem. Primum, quia videtur quod lex quae non est promulgata non est lex. Probatur quia, sicut dicebamus in primo articulo[27], ferre legem est imperare, est loqui; sed papa non imperat nec loquitur, non vetat alteri: ergo non est lex. Et confirmatur. Quia si esset vera lex, dato quod excusaretur a culpa qui faceret contra legem, tamen contractus non teneret nec est matrimonium, ut si quis invincibiliter ignoraret quod per fornicationem contrahitur affinitas et ducit uxorem affinem, non tenet matrimonium. Ergo…

In contrarium videtur quod lex non exigat promulgationem. Quia si quis modo ducat uxorem in quarto gradu, non tenet matrimonium. Et tamen nunquam est ei lex promulgata.

Respondetur ad hoc per propositiones. Lex enim est duplex, divina et humana. Prima est duplex, quaedam naturalis, alia positiva. Sit PRIMA PROPOSITIO, quae est generalis: *Quicumque ignorat legem invincibiliter defectu promulgationis,*

25. Gratiani *Decretum* D. 4 c. 3: «Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur».

26. Thomas, *I II* quaest. 90, art. 4 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 42.

27. Vide supra p. 90.

los *Decretos*: que «las leyes cuando se promulgan se instituyen». Responde que la esencia de la ley exige que se promulgue, porque una regla debe aplicarse a aquellas cosas que regula y mide. Ahora bien, tal aplicación es la promulgación. Luego de los cuatro artículos expuestos puede deducirse la definición de ley: «la que se ordena como común…».

Pero no desparece la duda sobre si la promulgación pertenece a la esencia de la ley. La dificultad se halla en que si, en el mismo momento en que la ley se establece, antes de que se promulgue, es ley; como, por ejemplo, si el papa ahora trasladase la abstinencia del viernes al miércoles y nosotros comiéramos carne el miércoles, antes de que la ley se promulgase, ¿obraríamos contra la ley? No se trata de si obraríamos por ignorancia, ya que ésa es una cuestión diferente, pues los bárbaros obran contra la ley de Cristo, pero están disculpados si la desconocen. Como, por ejemplo, si el papa prohibiera hoy en Roma el matrimonio entre contrayentes en quinto grado de consanguinidad, y hoy mismo en Salamanca un hombre contrajera matrimonio con una mujer consanguínea con él en quinto grado. Bien sabemos que éste no comete pecado, pero persiste la duda de si obra contra la ley. Y, desde luego, ofrece dudas por dos razones. En primer lugar, porque parece que la ley que no ha sido promulgada no es ley. Y esto se prueba, porque, como decíamos en el artículo primero, establecer una ley es ordenar, es hablar; pero el papa no ordena ni habla, no prohíbe a otro, luego no hay ley. Y se confirma, porque si fuera una verdadera ley, aunque fuese eximido de culpa quien obrara contra la ley, el contrato no le obligaría ni existiría matrimonio, como si, por ejemplo, alguien desconociese con ignorancia invencible que la afinidad se contrae por medio de la fornicación y tomase por esposa a una mujer que tiene afinidad con él, en ese caso no habría matrimonio; luego…

En sentido contrario, parece que la ley no exige promulgación, porque si alguien toma por esposa a una mujer consanguínea en cuarto grado, no habría matrimonio, aunque para él nunca haya sido promulgada tal ley.

Se responde a esto mediante las siguientes proposiciones:

Primera proposición: le ley, en efecto, es doble: divina y humana. La primera, a su vez, puede dividirse en dos: ley natural y ley positiva. Sea la PRIMERA PROPOSICIÓN, que es general, la siguiente: *todo el que desconoce una ley con ignorancia invencible por defecto de promulgación,*

Decreti, che quando le leggi sono promulgate allora sono istituite. Risponde che è essenziale alla legge che sia promulgata, poiché la regola deve essere applicata a ciò che è regolato e misurato. Ma tale applicazione è la promulgazione. Quindi da questi quattro articoli si può dedurre la definizione di legge: che è ordinata come comune a tutti, ecc.

Non è privo di dubbio se la promulgazione appartenga all'essenza della legge. Il problema è se, nello stesso momento che la legge è data, volga come legge prima che sia promulgata, come se il papa ora spostasse l'astinenza del venerdì al mercoledì, e noi prima che sia promulgata mangiassimo carne il mercoledì, agiremmo contro la legge? E non si tratta se saremmo scusati per ignoranza, poiché è molto differente. Infatti gli indios operano contro la legge di Cristo, ma sono scusati se nulla hanno mai sentito al riguardo. Come se oggi il papa a Roma proibisse il matrimonio fra consanguinei di quinto grado, e nello stesso momento a Salamanca qualcuno contraesse matrimonio con una consanguinea in quinto grado. Certamente sappiamo che non pecca, ma resta il dubbio se agisca contro la legge. E certamente sembra dubbio per entrambe le ragioni. Primo, poiché sembra che la legge che non è stata promulgata non è legge. Si prova poiché, come dicevamo nel primo articolo, dare una legge è dare un comando, è parlare; ma il papa non comanda né parla, non dà ad altri un divieto: dunque non è legge. Ed è confermato. Poiché se fosse vera legge, ammesso che sarebbe scusato dalla colpa colui che agisse contro la legge, tuttavia il contratto non sarebbe valido né vi sarebbe matrimonio, come se per esempio qualcuno invincibilmente ignorasse che attraverso la fornicazione si contrae parentela, e sposasse una parente, il matrimonio non sarebbe valido. Dunque...

Al contrario sembra che la legge non esiga promulgazione. Poiché se qualcuno sposasse una donna consanguinea in quarto grado, il matrimonio non avrebbe validità sebbene per lui tale legge non sia mai stata promulgata.

Si risponde a ciò per asserzioni. La legge infatti è duplice, divina e umana. La prima è duplice, una naturale, l'altra positiva. Sia la PRIMA PROPOSIZIONE, la quale è generale: *chiunque ignori la legge in modo invincibile per mancanza di promulgazione,*

talis excusatur a culpa et ab omni poena quae per illam feratur, ut diximus supra. Si quis ignorat canonem *Si quis suadente diabolo*[28], excusatur ab illa culpa ratione illius canonis et a poena excommunicationis.

SECUNDA PROPOSITIO: *Lex naturalis quantumcumque ignoretur invincibiliter, nihilominus est vera lex et obligatoria, ut si quis fornicationem ignoret esse prohibitam lege naturali, talis facit contra legem, licet sit verum quod excusaretur propter ignorantiam*.

Probatur. Primo ex consensu omnium: omnes enim dicunt quod talis habet ignorantiam; et si non tenebatur illa lege, non excusaretur ignorantia. Nam ignorantia est quando putat quod non obligatur, et tamen obligatur, ut si quis comederet carnes feria sexta, ad quem non pervenit illa lex, et alius comedat etiam postquam lata est lex, ante tamen quam promulgetur, uterque excusatur a culpa, sed unus ignorantia, et non alius. Vel in lege naturali ponamus exemplum. Si quis duceret sororem etiam ignorans invincibiliter, matrimonium non teneret, licet excusaretur a culpa. Ergo erat vera lex et habet virtutem et effectum apud eos etiam apud quos non est promulgata. Item quia secundum omnes doctores, talis excusaretur per ignorantiam.

⌊*Lectio 122*⌉ Item probatur, quia in lege naturali vel aliqua parte eius non cadit dispensatio nec revocatio. Ergo semper obligat. Nam hoc est dispensare, scilicet quod lex non obliget aliquem.

f. 163 // Hoc est de lege naturali. Non oportet exspectare promulgationem eius ut obliget. Et si dicatis quod sanctus Thomas loquitur universaliter de omni lege, quod requirit promulgationem: ad hoc dico quod ego non dico quod non sit promulgata, sed quod satis est quod sit promulgata apud aliquos; et ita est in mundo.

De lege autem divina positiva, ut de lege Moysi, an populus obligaretur antequam promulgaretur, licet excusaretur per ignorantiam, vel an eodem

28. Gratiani *Decretum* C.17 q. 4 c.29: «Si quis suadente diabolo huius sacrilegiis vitium incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus iniecerit, anathematis vinculo subiaceat, et nullus episcoporum illum presumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui presentetur, et eius mandatum suscipiat».

queda eximido de culpa y de toda pena que por medio de ella se establezca, como dijimos antes. Si alguien ignora el canon «*Si alguien por persuasión del diablo*», queda eximido de culpa en razón de dicho canon, así como de la pena de excomunión.

SEGUNDA PROPOSICIÓN: *La ley natural, aun cuando se desconozca con ignorancia invencible, es verdadera ley y es obligatoria, como si, por ejemplo, alguien que ignora que la fornicación está prohibida por ley natural, si fornica, obra contra la ley, aunque es verdad que quedaría eximido de culpa por su ignorancia.*

Se prueba, primero, por el consentimiento general, en el caso de que todos reconozcan que aquél tiene ignorancia; ahora bien, si no estuviera obligado por aquella ley, la ignorancia no le eximiría, pues la ignorancia se da cuando alguien piensa que no está obligado y, sin embargo, lo está, como, por ejemplo, si comiera carne el viernes uno, al que no hubiera llegado la ley, y otro la comiera después del establecimiento de la ley, pero antes de su promulgación; ambos estarían eximidos de culpa, pero uno por ignorancia y el otro no.

O pongamos también un ejemplo de la ley natural. Si alguien contrajese matrimonio con su hermana, desconociendo con ignorancia invencible que lo era, en ese caso no habría matrimonio, aunque quedaría eximido de culpa. Luego la ley natural es verdadera ley y tiene su valor y efecto incluso para aquellos para los que no ha sido promulgada. Igualmente se prueba, porque según todos los doctores, aquél quedaría eximido por ignorancia.

[Lección 122]

Igualmente se prueba porque no cabe dispensa ni revocación de la ley natural ni de ninguna de sus partes. Luego obliga siempre, pues dispensar consiste precisamente en que la ley no obligue a alguien.

Y esto es lo propio de la ley natural: que no es necesario esperar a su promulgación para que sea obligatoria. Y si alguien dice que santo Tomás habla de la ley en general, al afirmar que requiere promulgación, yo le respondo que no afirmo que no sea promulgada, sino que es suficiente que lo sea para otros, y así sucede en el mundo.

Respecto a la ley divina positiva, como, por ejemplo, la ley de Moisés, cabe preguntarse si el pueblo estaba obligado a cumplirla antes de su promulgación, aunque estuviera eximido por su

è scusato dalla colpa e da ogni pena che a causa di quella sia comminata, come abbiamo detto sopra. Se qualcuno ignora il canone *Si quis suadente diabolo*, è scusato da quella colpa legata a quel canone e dalla pena della scomunica.

SECONDA PROPOSIZIONE: *la legge naturale per quanto sia ignorata invincibilmente, non di meno è vera legge e obbligante; come se qualcuno ignorasse che la fornicazione è proibita dalla legge naturale, costui agisce contro la legge, sebbene sia vero che sarebbe scusato a causa dell'ignoranza.*

Si prova. In primo luogo dal consenso generale: tutti infatti dicono che costui è ignorante; e se non era obbligato da quella legge, non sarebbe scusato dall'ignoranza. Infatti l'ignoranza è quando uno reputa che non è obbligato, e tuttavia è obbligato, come per esempio se qualcuno, al quale non è giunta quella legge, mangiasse carne il venerdì e un altro la mangiasse anche dopo che la legge è stata data, ma prima che sia promulgata, entrambi sono scusati dalla colpa, ma solo il primo per ignoranza, ma non il secondo. Oppure facciamo un esempio che riguarda la legge naturale. Se qualcuno prendesse in moglie la sorella anche ignorando invincibilmente, il matrimonio non sarebbe valido, sebbene sia scusato dalla colpa. Dunque la legge naturale è vera legge e ha valore ed efficacia anche presso coloro ai quali non è stata promulgata. Allo stesso modo che, secondo il parere di tutti i dottori, costui è scusato per ignoranza.

[Lezione 122]

Allo stesso modo si prova, perché nella legge naturale non vi è dispensa né revoca in nessuna delle sue parti. Dunque obbliga sempre. Infatti dispensare consiste precisamente in questo, cioè che la legge non obblighi qualcuno.

Ciò è proprio della legge naturale: non occorre aspettare la sua promulgazione perché obblighi. E se diceste che san Tommaso parla in generale d'ogni legge, quando afferma che richiede la promulgazione, rispondo che io non dico che non sia stata promulgata, ma che è sufficiente che sia stata promulgata presso qualcuno; e così accade nel mondo.

D'altra parte a riguardo della legge divina positiva, come per esempio la legge di Mosè, ci si chiede se il popolo fosse obbligato prima che fosse promulgata, sebbene fosse scusato per

modo liceret eis comedere carnes porcinas sicut ante: respondeo per propositiones. TERTIA [PROPOSITIO :] *quod talis lex non habuit effectum ante promulgationem.*

Prohibuit Moyses multos gradus consaguinitatis et affinitatis, inter quos sunt aliqui quos puto non esse de iure naturali, ut quod quis ducat amitam vel uxorem fratris sui[29]. Si quis antequam rediret Moyses cum lege acciperet talem, an tale matrimonium teneret? Dico quod sic et erat verum matrimonium.

Aliud exemplum. Postquam data fuit Abrahae lex circumcisionis[30], antequam promulgaretur, si quis casu circumcidisset puerum, non ideo haberet gratiam, quia nondum erat lex nec obligabat. Probatur, quia talis erat ab aeterno apud Deum; et tamen ab aeterno non obligabat; ergo videtur quod tunc incipiat obligare cum promulgatur. Confirmatur. Quia praecipere est promulgare et loqui. Sed Deus non imperat sibi sed hominibus, et hoc loquendo. Ergo antequam loquatur et promulget non habet vim legis.

QUARTA PROPOSITIO: *Lex divina positiva habet effectum suum apud omnes, et obligat omnes antequam apud omnes promulgetur. Satis est quod sit promulgata.*

Ut lex Evangelica coepit obligare omnes a tempore quo fuit promulgata primo, licet excusarentur hi apud quos non pervenerat. Et nunc etiam omnes quotquot sunt in orbe obligantur ad legem Christi, licet illi excusentur qui nihil audierunt. Ante legem Evangelicam licebat repudiare uxorem et dare libellum[31]; et si nunc aliquis ad cuius notitiam non pervenit lex Evangelica fecisset illud[32], cogeretur nunc ab Ecclesia redire ad primam, si ipse convertatur ad legem. Et confirmatur. Si qui sunt iudaei qui invincibiliter ignorent legem Christi, an

29. Lev 18, 9: «Turpitudinem sororis tuae ex patre, sive ex matre, quae domi vel foris genita est, non revelabis». *Ibid.* 11: «Turpitudinem filiae uxoris patris tui, quam peperit patri tuo, et est soror tua, non revelabis»; Lev 20, 17»: Qui acceperit sororem suam filiam patris sui, vel filiam matris suae, et viderit turpitudinem eius, illaque conspexerit fratris ignominiam: nefariam rem operati sunt: occidentur in conspectu populi sui, eo quod turpitudinem suam mutuo revelaverint, et portabunt iniquitatem suam».

30. Gen 17, 10-14: «Hoc est pactum meum quod observabitis inter me et vos, et semen tuum post te: Circumcidetur ex vobis omne masculinum: et circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos. Infans octo dierum circumcidetur in vobis, omne masculinum in generationibus vestris: tam vernaculus, quam emptitius circumcidetur, et quicumque non fuerit de stirpe vestra: eritque pactum meum in carne vestra in foedus aeternum. Masculus, cuius praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo: quia pactum meum irritum fecit».

31. Deut 24, 1-4: «Si acceperit homo uxorem, et habuerit eam, et non invenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam foeditatem: scribet libellum repudii, et dabit in manu illius, et dimittet eam de domo sua. Cumque egressa alterum maritum duxerit, et ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii, et dimiserit de domo sua, vel certe mortuus fuerit: non poterit prior maritus recipere eam in uxorem: quia polluta est, et abominabilis facta est coram Domino: ne peccare facias terram tuam, quam Dominus Deus tuus tradiderit tibi possidendam».

32. Mt 5, 31-32: «Dictum est autem: quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quia omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari: et qui dimissam duxerit, adulterat».

ignorancia, o si les estaba permitido comer carne de cerdo como antes. A esto respondo mediante proposiciones.

TERCERA PROPOSICIÓN: *Tal ley no tuvo efecto antes de la promulgación.*

Moisés prohibió el matrimonio entre personas de varios grados de consanguinidad y afinidad, entre los cuales hay algunos que considero que no son de derecho natural, como, por ejemplo, el que alguien contraiga matrimonio con su tía paterna o con la mujer de su hermano. Si alguien contrajera tal matrimonio antes de que Moisés regresara con la ley, ¿quedaría vinculado por tal matrimonio? Digo que sí y que era un verdadero matrimonio.

Otro ejemplo. Después que fue ordenada a Abraham la ley de la circuncisión, si alguien, por casualidad, circuncidase a un niño, antes de que tal ley fuera promulgada, no por eso obtendría la gracia, porque todavía no existía la ley ni, por consiguiente, obligaba. Se prueba, porque tal ley existía desde toda la eternidad en Dios y, sin embargo, no obligaba desde la eternidad; luego parece que empezó a obligar con su promulgación. Se confirma, porque ordenar es promulgar y hablar, pero Dios no se da órdenes a sí mismo, sino a los hombres, y lo hace hablando; luego antes de que hable y promulgue la ley ésta no tiene fuerza de ley.

CUARTA PROPOSICIÓN: *La ley divina positiva tiene su propio efecto con relación a todos los hombres y los obliga a todos antes de ser promulgada para todos. Basta con que haya sido promulgada.*

Del mismo modo que la ley Evangélica comenzó a ser obligatoria para todos desde el mismo momento en que fue promulgada por primera vez, aunque estuvieran eximidos de su cumplimiento aquellos a quienes no hubiera llegado. Y también ahora todos cuantos están en el mundo están obligados a cumplir la ley de Cristo, aunque estén disculpados aquellos que la desconocen. Antes de la ley Evangélica era lícito repudiar a la esposa y darle el libelo; pero si hiciera esto alguien a cuyo conocimiento no ha llegado la ley evangélica, en el caso de que se convirtiera a ella, la Iglesia le obligaría ahora a volver con su primera mujer. Y se confirma del modo siguiente: en el caso de que existan judíos que desconozcan con ignorancia invencible la ley de Cristo,

ignoranza, oppure se allo stesso modo fosse loro lecito mangiare carne suina come prima: rispondo per mezzo di queste asserzioni.

TERZA PROPOSIZIONE: *tale legge non ebbe effetto prima della promulgazione.*

Mosè proibì il matrimonio fra persone con vari gradi di consanguineità e parentela, fra i quali vi sono alcuni che reputo non essere di diritto naturale, come per esempio qualcuno che prendesse in moglie sua zia o la moglie di suo fratello. Se qualcuno prima che Mosè ritornasse con la legge avesse preso una di queste, tale matrimonio sarebbe stato valido? Dico di sì e che era vero matrimonio.

Altro esempio. Dopo che fu data ad Abramo la legge della circoncisione, se qualcuno per caso avesse circonciso un fanciullo, prima che fosse promulgata, non perciò avrebbe avuto grazia, poiché non era ancora legge né obbligava. Si prova, poiché tale legge era in eterno presso Dio, e tuttavia non obbligava dall'eternità: dunque sembra che inizi ad obbligare dal momento in cui è promulgata. È confermato. Perché ordinare è promulgare e parlare. Ma Dio non comanda a se stesso, ma agli uomini, e fa ciò parlando. Dunque prima che Dio parli e promulghi la legge, essa non ha forza di legge.

QUARTA PROPOSIZIONE: *la legge divina positiva ha il suo effetto presso tutti, e obbliga tutti prima che sia promulgata presso tutti. È sufficiente che sia stata promulgata.*

Nello stesso modo in cui la legge evangelica iniziò ad obbligare tutti dal momento in cui per la prima volta fu promulgata, sebbene fossero scusati dal compierla coloro presso i quali non era giunta. E anche ora tutti quelli che sono nel mondo sono obbligati a compiere la legge di Cristo, sebbene siano scusati quelli che nulla udirono. Prima della legge evangelica era lecito ripudiare la moglie e darle il libello; ora, invece, se qualcuno alla conoscenza del quale non è giunta la legge evangelica avesse fatto ciò, e se egli stesso si convertisse alla legge, sarebbe dalla Chiesa obbligato a ritornare alla prima moglie. E si conferma nel seguente modo. Se vi fossero alcuni giudei che ignorassero la legge di Cristo

circumcisio haberet vim conferendi gratiam apud illos? Dico quod nullo modo; est enim falsum et erroneum dicere quod haberent gratiam per illam, quia lex illa totaliter cessavit. Ergo lex illa scilicet Evangelica habet effectum et obligat omnes postquam semel est promulgata.

De lege humana positiva sit PRIMA PROPOSITIO: *Quod non obligat sine promulgatione, nec habet vim aut effectum.*

Probatur ratione, quia ferre legem est praecipere; et praecipere est loqui et promulgare: ergo non habet effectum ante promulgationem. Et si princeps faceret legem quod venderentur primogeniturae vel aliud simile, et quod obligaret ab illo instanti quo facta est, si quis ante promulgationem venderet, non valeret contractus, et valet si esset promulgata, quia nullam vim habet ante.

f. 163v //Probatur etiam, quia legislator est persona publica; ergo non habet vim condendi legem nisi promulget et in publico. Item quia iudex postquam fecit sententiam potest revocare illam, si nondum promulgaverat. Ergo signum est quod antea non tenebat. Et simile est de lege.

SECUNDA PROPOSITIO: *Ad hoc quod lex humana obliget, non sufficit promulgatio privata apud aliquos, nec etiam ipsos scientes; oportet enim quod sit solemnis promulgatio.*

Hoc dicunt canonistae, et praecipue Panormitanus in capite primo De postulatione praelatorum[33]. Probatur, quia non habet auctoritatem ferendi legem nisi inquantum persona publica: ergo non est lex. Et hoc rationabiliter dicitur, quia leges humanae debent esse ad salutem animarum et non ad laqueos. Sed si sufficeret particularis promulgatio esset magnus laqueus. Ergo etc. ⌊ Hinc sequitur contrarium quod et si ego fiam quod lex est lata non tamen est adhuc publice promulgata, non obligor quousque publice promulgetur ⌉

33. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria super prima parte Primi Decrtalium libri* [X 1, 5, 1], Augustae Taurinorum 1577, § 9, fol. 107v: «Nota quod ad hoc quod constitutio liget contravenientes, satis est quod solemniter edatur: id est, fiat: aut publice promulgetur, non autem est necesse ut cuilibet sigillatim nuntietur».

¿la circuncisión tendría la virtud de conferirles la gracia? Respondo que de ningún modo; pues es falso y erróneo afirmar que obtendrían la gracia por ella, porque aquella ley ha perdido por completo su vigencia. Luego aquella ley, es decir, la Evangélica tiene efecto y obliga a todos después de ser promulgada de una vez para siempre.

Respecto a la ley humana positiva establecemos las siguientes proposiciones:

PRIMERA PROPOSICIÓN: *La ley humana positiva sin promulgación no obliga ni tiene poder ni efecto.*

Se prueba por la razón, porque establecer una ley es ordenar y ordenar es hablar y promulgar, luego antes de la promulgación carece de efecto. Si un príncipe estableciera una ley que permitiera vender las primogenituras, o algo semejante, y que obligara desde el instante mismo en que la ley se estableciera, si alguien vendiera su primogenitura antes de la promulgación, el contrato carecería de validez, pero sería válido si la ley estuviera ya promulgada, porque antes de su promulgación la ley carece de cualquier valor.

Se prueba también porque el legislador es una persona pública; luego no tiene poder para establecer una ley, a no ser que la promulgue y lo haga en público. Igualmente se prueba porque el juez puede revocar una sentencia después de haberla dictado, en el caso de que aún no la haya promulgado; luego existe un signo que antes no tenía. Lo mismo sucede con la ley.

SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Para que una ley humana obligue no basta una promulgación privada entre algunas personas, ni siquiera aunque éstas la conozcan, sino que es necesario que se produzca una proclamación solemne.*

Esto es lo que dicen los canonistas y principalmente el Panormitano, en el capítulo primero acerca de la postulación de los prelados. Se prueba, porque el legislador no tiene autoridad para establecer una ley, a no ser como persona pública: luego si no hay promulgación solemne no hay ley. La razón de esto es que las leyes humanas deben contribuir a la salvación de las almas y no para su engaño; pero si fuese suficiente una promulgación particular sería un gran engaño; luego, etc. [De esto se sigue, por el contrario, que si yo consiguiera que una ley fuera establecida sin que al mismo tiempo fuera promulgada públicamente, no podría obligar a que se cumpliera hasta que tuviera lugar su promulgación pública].

in modo invincibile, la circoncisione avrebbe la forza di conferire loro la grazia? Dico che in nessun modo è possibile, è infatti falso ed erroneo dire che avrebbero la grazia attraverso di essa, poiché quella legge è del tutto cessata. Dunque quella legge, cioè l'evangelica, ha effetto e obbliga tutti dopo che è stata una volta promulgata.

A riguardo della legge umana positiva la PRIMA PROPOSIZIONE è: *senza promulgazione non obbliga, e non ha forza né validità.*

Si prova per la ragione che: emanare una legge è ordinare; e ordinare è parlare e promulgare: dunque non ha validità prima della promulgazione. E se un principe facesse una legge per cui le primogeniture fossero vendute o altra cosa simile, e che obbligasse dall'istante in cui è stata prodotta, se qualcuno prima della promulgazione vendesse, il contratto non sarebbe valido, e varrebbe se fosse stata promulgata, poiché prima non ha nessuna forza.

Si prova anche perché il legislatore è una persona pubblica: dunque non ha la forza di creare una legge se non la promulga e in pubblico. Allo stesso modo si prova perché il giudice dopo che ha dato una sentenza la può revocare, se ancora non l'ha promulgata. Dunque è segno che prima non valeva. E similmente vale per la legge.

SECONDA PROPOSIZIONE: *affinché la legge umana obblighi, non è sufficiente la promulgazione privata presso alcuni, neppure se questi la conoscono; occorre infatti che vi sia una solenne promulgazione.*

Questo dicono i canonisti, principalmente il Panormitano, nel primo capitolo *de postulatione praelatorum*. Si prova, poiché il legislatore non ha autorità di istituire la legge se non in quanto persona pubblica: dunque se non vi è promulgazione non vi è legge. E ciò è detto con ragione, poiché le leggi umane devono essere per la salvezza delle anime e non per essere occasione di inganno. Ma se fosse sufficiente una promulgazione particolare vi sarebbe occasione per un grande inganno. Dunque, ecc. [Da ciò segue, al contrario, che se io conseguissi che una legge fosse stabilita senza che allo stesso tempo fosse promulgata pubblicamente, essa -finchè non fosse promulgata pubblicamente- non potrebbe obbligarmi].

TERTIA PROPOSITIO: *Ad hoc quod lex humana obliget omnes, non oportet quod apud omnes sit promulgata.*

Nam si publicaretur in ecclesia maiori vel etc. iam incipit obligare omnes etiam absentes. Sed si quis ex illis non servet, excusabitur ignorantia. Et confirmatur. Quia contractus qui fiunt contra leges humanas, quantumcumque ignorent qui fecerunt, rescinduntur, ut si pupillus vendat bona sua.

QUARTA PROPOSITIO: *Differentia est inter leges inferioris et leges principum quantum ad hoc quod lex ab inferiori lata, ad hoc quod obliget, non sufficit una publica promulgatio, sed requiritur quod in patria mea sit promulgata ut ego obliger, etiamsi sciam alibi promulgatam esse.*

QUINTA PROPOSITIO: *Lex principum ad hoc quod obliget et habeat effectum suum, sufficit et requiritur quod sit promulgata in singulis provinciis, ut si Flandriae conderet legem universalem regnis suis et ibi promulgaretur ibi teneret, non autem in Hispania quousque ibi promulgetur, etiamsi sciant.*

SEXTA PROPOSITIO particulariter de constitutione papali: *Ad hoc quod obliget, aliqui dicunt quod satis est quod sit promulgata Romae, ut si hodie prohiberet quintum gradum, et quis contraheret, non teneret matrimonium, etiamsi ignoraret.*

Hoc tenent canonistae. Panormitanus in cap. *Noverit* De sententia excommunicationis[34]. Forte quod magis pia et secura opinio illa. Alii dicunt, ut *Summa Angelica*[35], quod non obligant in Hispania quousque ibi promulgetur, saltem apud ignorantes. Et haec videtur verior opinio.

Ex his sequitur quod quantumcumque inveniantur excommunicationes papales extra *Corpus iuris*, tales leges non obligant etiam scientes; quia non est facta promulgatio, et debet fieri publice, quia alias non constat.

34. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria ad Quartum et Quintum libros Decretalium* [X 5, 39, 49], Augustae Taurinorum 1577, § 3, fol. 195v» Sed dictum Glossa plus placet: Ioan Andres et hoc credo verius, nam constitutio papae non est necessario publicanda in qualibet provintia, quia satis est quod publicetur in curia romana, ut notat in data li. vi et ibi in Novella per Ioan Andres et maxime hoc procedit cum haec constitutio sit redacta in corpore iuris, quare nemo praesumitur hoc ignorare».

35. Angelus de Clavasio, *Summa Angelica de casibus conscientialibus* pars II, v. *Lex* § 13, Venetiis 1569, fol. 22.

TERCERA PROPOSICIÓN: *Para que la ley humana obligue a todos no es necesario que sea promulgada entre todos*.

En efecto, si se publicase en la iglesia mayor o etc. ya comenzaría a obligar a todos, incluso a los ausentes. Pero, si alguno de estos ausentes no la cumple, se le disculpará por ignorancia. Y se confirma, porque los contratos que se realizan contra las leyes humanas, aunque lo ignoren quienes los hicieron, quedan rescindidos, como si, por ejemplo, un menor de edad vendiera sus bienes.

CUARTA PROPOSICIÓN: *Hay diferencia entre las leyes de una autoridad inferior y las de los príncipes, en cuanto que la ley establecida por una autoridad inferior, para que obligue, no sólo necesita una promulgación pública, sino que, para que me obligue a mí, se requiere que haya sido promulgada en mi patria, incluso aunque yo sepa que ha sido promulgada en otra parte.*

QUINTA PROPOSICIÓN: *Para que la ley de los príncipes obligue y surta su efecto, es necesario y suficiente que haya sido promulgada en cada una de las provincias, como si, por ejemplo, en Flandes se estableciera una ley general para todos aquellos reinos y se promulgara allí, allí sería obligatoria, pero no en España, hasta que no se promulgase en ella, aunque ya fuera conocida por los españoles*.

SEXTA PROPOSICIÓN —acerca de la constitución papal en particular—: *Para que la constitución papal obligue basta con que sea promulgada en Roma, como si, por ejemplo, el papa hoy prohibiera el matrimonio en quinto grado de consanguinidad, y alguien lo contrajera de ese modo, no habría matrimonio, aunque lo ignorara*.

Esto es lo que sostienen los canonistas. El Panormitano lo defiende en el capítulo «Noverit», acerca de la sentencia de excomunión, quizá porque ésa es la opinión más piadosa y más segura. Otros dicen, como la *Suma Angélica*, que no obliga en España hasta que se promulgue en ella, al menos para los que lo ignoran. Y ésta es la opinión que parece más cierta.

De esto se sigue que, siempre que se den excomuniones papales fuera del *Corpus iuris*, tales leyes no obligan, ni siquiera a los que las conocen, porque no se ha llevado a cabo su promulgación, y ésta debe realizarse en público, ya que de otro modo no hay conocimiento expreso de la ley.

TERZA PROPOSIZIONE: *affinché la legge umana obblighi tutti, non occorre che presso tutti sia stata promulgata*.

Infatti se fosse stata promulgata nella chiesa maggiore o ecc. già inizierebbe ad obbligare tutti anche gli assenti. Ma se qualcuno di questi assenti non l'osserva, sarà scusato per ignoranza. È confermato. Poiché i contratti che si fanno contro le leggi umane, nella misura in cui coloro che li fecero lo ignorino, sono annullati, come se un fanciullo vendesse i suoi beni.

QUARTA PROPOSIZIONE. *Vi è differenza fra le leggi di un'autorità inferiore e le leggi del principe, in quanto che la legge data dall'autorità inferiore, affinché obblighi, non solo deve essere promulgata pubblicamente, ma è necessario affinchè mi obblighi che sia promulgata nella mia stessa patria, e ciò anche se sapessi che è stata promulgata altrove.*

QUINTA PROPOSIZIONE: *affinché la legge del principe obblighi e abbia il suo effetto, è necessario e sufficiente che sia stata promulgata nelle singole province, per esempio, come se la Fiandra istituisse una legge universale per i suoi territori e là si promulgasse, là avrebbe valore, ma non in Spagna almeno fino a quando anche lì sia promulgata, sebbene gli spagnoli la conoscessero già*.

SESTA PROPOSIZIONE: circa le disposizioni papali in particolare. *Affinché obblighino, alcuni dicono che è sufficiente che siano state promulgate a Roma, per esempio, come se oggi si proibisse il quinto grado di parentela e qualcuno contraesse matrimonio, il matrimonio non avrebbe valore, nonostante l'ignoranza*.

Ciò reputano i canonisti. Il Panormitano, nel Capitolo *Noverit*, lo sostiene parlando della sentenza di scomunica. Forse perché questa opinione è più pia e sicura. Altri dicono, come la *Summa Angelica*, che la sentenza non obbliga in Spagna fino a che lì non sia promulgata, almeno per coloro che lo ignorano. E questa opinione sembra la più vera.

Da ciò segue che in quanto si trovino scomuniche papali al di fuori del *Corpus iuris*, tali leggi non obbligano neppure coloro che le conoscono, poiché non è stata fatta la promulgazione, e deve essere fatta pubblicamente, poiché altrimenti non risulta.

f. 164

// QUAESTIO 91
DE DIVERSITATE LEGUM

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrum sit aliqua lex aeterna*

Respondet quod sic[36]. Et probat, quia lex non est aliud quam dictamen aliquod practicum quod Deus habet ab aeterno.

Sed utrum omnis lex divina sit aeterna. De hoc postea[37]. Pro nunc dicitur quod sic, omnis lex divina est aeterna in Deo, non autem in nobis, etc.

ARTICULUS SECUNDUS.— *Utrum sit aliqua lex naturalis in nobis*[38]

Conclusio est affirmativa[39] quia, licet proprie in Deo sit lex et regula tamquam in regulante, notitia tamen quae derivatur ad nos tamquam effectus regulae divinae vocatur etiam regula et lex. Ex hoc articulo potestis habere quod iudicium quod habemus et notitia qua ego dicto hoc esse faciendum, non obligat de se, nisi inquantum derivatur a lege aeterna. Omnia alia sunt clara.

ARTICULUS TERTIUS.— *Utrum sit aliqua lex humana*

Ponit[40] non quia est dubium, sed ad declarandum. Leges humanae aliquo modo derivantur a lege naturali. Lex enim naturalis est quod oportet defendere rempublicam, et hinc lex humana prohibet mulas, etc[41].

ARTICULUS QUARTUS.— *Utrum necessario sit aliqua lex divina*[42]

Intelligit praeter legem naturalem. Et respondet quod fuit necessarium esse aliquam legem divinam revelatam praeter legem naturalem et humanam. Et probat quatuor rationibus[43] etc.

De illa tertia ratione[44], utrum lex humana possit punire vel prohibere aut praecipere actus interiores, de hoc infra[45]. Sunt de hoc opiniones, sed certe

36. Tomas, *I II* quaest. 91, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 57.
37. Vide infra p. 116.
38. Thomas, *I II* quaest. 91, art. 2, BAC 149, Madrid 1956, 53: «Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis».
39. *Ibid.* in cor., 54-55
40. *Ibid.* art. 3 in cor. et ad 1, 56-57.
41. Vide supra notam 24.
42. Thomas, *I II* quaest. 91, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 58: «Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam».
43. *Ibid.* in cor., 59-60.
44. *Ibid.*
45. Vide infra p. 130.

CUESTIÓN 91
LA DIVISIÓN DE LAS LEYES

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si existe alguna ley eterna.*

Responde que sí. Y lo prueba, porque la ley no es sino un dictamen práctico que Dios tiene desde la eternidad.

Pero acerca de si toda ley divina es eterna trataremos después. Por ahora digamos que sí, que toda ley divina es eterna en Dios, pero no en nosotros, etc.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si existe en nosotros alguna ley natural.*

La conclusión es afirmativa, porque, aunque la ley y la regla estén propiamente en Dios, como en el legislador, la idea que nos llega a nosotros como efecto de la regla divina también se llama regla y ley. De este artículo podéis deducir que el juicio que tenemos y la idea por la que yo decido que debo hacer tal cosa, no obligan de por sí, sino en cuanto provienen de la ley eterna. Todo lo demás está claro.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si existe alguna ley humana.*

Suscita la cuestión no porque haya duda sobre el asunto, sino para explicarlo.

Las leyes humanas de algún modo provienen de la ley natural. En efecto, la ley natural prescribe que es necesario defender la comunidad política, y de ahí que la ley humana prohíba las mulas, etc.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si es necesario que exista alguna ley divina.*

La pregunta da por supuesta la existencia de la ley natural. Y responde que ha sido necesario que existiera alguna ley divina revelada además de la ley natural y humana. Y lo prueba por cuatro razones, etc.

En relación con la tercera razón, acerca de si la ley humana puede castigar o prohibir los actos internos, se tratará después. Sobre esto hay diversas opiniones, pero un gran

QUESTIONE 91
LA DIVISIONE DELLE LEGGI

ARTICOLO PRIMO.— *Se vi sia una qualche legge eterna.*

Risponde di sì. E lo prova, poiché la legge non è altro che un qualche dettame pratico che Dio ha dall'eternità.

Ma ogni legge divina è eterna? Di ciò si dirà dopo. Per ora si dice di sì, ogni legge divina è eterna in Dio, non però in noi, ecc.

ARTICOLO SECONDO.— *Se vi sia in noi una qualche legge naturale.*

La conclusione è affermativa poiché, sebbene la legge e la regola propriamente siano in Dio come in colui che regola, tuttavia la conoscenza che deriva a noi come effetto della regola divina è anche chiamata regola e legge. Da quest'articolo potete dedurre che il giudizio che abbiamo e la conoscenza per la quale io comando che ciò è da farsi, non obbliga di per sé, se non in quanto deriva dalla legge eterna. Tutte le altre cose sono chiare.

ARTICOLO TERZO.— *Se vi sia una qualche legge umana.*

Si pone la questione non perché è dubbio, ma per chiarire. Le leggi umane in qualche modo derivano dalla legge naturale. Infatti, la legge naturale prescrive che è necessario difendere la comunità politica e a causa di ciò la legge umana proibisce le mule, ecc.

ARTICOLO QUARTO.— *Se vi sia necessariamente una qualche legge divina.*

Intende oltre la legge naturale. E risponde che fu necessario che vi fosse una legge divina rivelata oltre la legge naturale e umana. E lo prova con quattro ragioni, ecc.

A proposito della terza ragione, se la legge umana possa punire o proibire o ordinare atti interiori, si dirà in seguito. Vi sono diverse opinioni a riguardo di ciò, ma certamente un

magnum argumentum est quod non potest quia nunquam fecit. Licet aliqui dicant quod in cap. *Dolentes*[46] praecipitur quod attente dicant clerici horas, et quod haeretici etiam propter actus interiores excommunicantur. De hoc particulariter dicemus infra, ubi Doctor movet[47].

De principali quaestione est dubium, quia in lege naturali salvabantur aliqui, et non erat aliqua lex divina. Et Apostolus ad Rom 1, *quia cum cognovissent*[48] etc. Sanctus Thomas I p., quaest. 1, art. 1[49] petit an praeter physicas disciplinas sit necessaria aliqua scientia revelata; et respondet quod sic propter eamdem rationem, et quia scientiae humanae, sunt plenae erroribus et indigent multo tempore etc. Idem petit II-II, quaest. 2[50] an sit necessaria fides, et respondet quod sic, etc.

Et ad argumentum quod salvabantur in lege etc., dicitur quod Doctor non dicit quod cuilibet esset necessaria lex divina, sed erat apud populum Dei. Et quam necessaria sit patet, quia sine illa omnia perierunt. Secundo dico quod nunquam fuit populus Dei et ecclesia aliqua quin haberet aliquos quibus esset revelata lex divina vel cognita ex maioribus suis. Et quando non esset necessaria adultis, esset certe pueris, qui non possunt salvari nec unquam potuerunt sine lege divina, cum sint in iniquitatibus concepti etc.

ARTICULUS QUINTUS.— *Utrum lex divina sit una tantum*

Respondet[51] quod dupliciter possunt leges distingui. Uno modo specie, et sic est una lex et una fides. Omnia clara sunt, etc.

ARTICULUS SEXTUS.— *Utrum sit aliqua lex fomitis*

Movet hoc ad declarandum Apostolum, etc.[52]

46. X 3, 41, 9: «Dolentes referimus, quod non solum quidam minores clerici, verum etiam aliqui ecclesiarum praelati, circa commessationes superfluas et fabulationes illicitas, ut de aliis taceamus, fere medietatem noctis expendunt et somno residuum relinquentes, vix ad diurnum concentum avium excitantur, transcurrendo undique continua syncopa matutinum [...] Haec igitur et similia sub poena suspensionis penitus inhibemus, districte praecipientes in virtute obedientiae, ut divinum officium nocturnum pariter et diurnum, quantum eis Deus dederit, studiose celebrent pariter et devote».

47. Vide infra p. x.

48. Rom 1, 21-23: «Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium».

49. Thomas, *I Pars* quaest. 1, art. 1 in cor., BAC 29 Madrid 1964, 260-261: «Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur».

50. Thomas, *II II* quaest. 2, art. 4 in cor., BAC 180 Madrid 1959, 185-186.

51. Thomas, *I II* quaest. 91, art. 5 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 62-63.

52. Rom 7, 23: «Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis».

argumento es que nunca lo ha hecho. Aunque algunos digan que, en el capítulo *Dolentes*, se ordena que los clérigos reciten con atención las horas del oficio divino, y que los herejes sean excomulgados incluso por los actos internos. Sobre este punto en concreto hablaremos después, donde el Doctor suscita la cuestión.

Existen dudas acerca de la cuestión principal, porque algunos se salvaban, y no había ley divina alguna. Y el Apóstol dice: «*porque, como hubiesen conocido a Dios…*» etc. Santo Tomás pregunta si, además de las disciplinas naturales es necesaria alguna ciencia revelada; y responde que sí, por la misma razón, y porque las ciencias humanas están llenas de errores y requieren mucho tiempo, etc. Él mismo pregunta si es necesaria la fe y responde que sí, etc.

Y al argumento de que se salvaban en la ley etc., se contesta que el Doctor no dice que la ley divina sea necesaria para cualquiera, sino que lo era para el pueblo de Dios. Y es evidente cuán necesaria era, porque sin ella perecieron todos. En segundo lugar, afirmo que nunca existió pueblo de Dios ni iglesia alguna que no tuviera hombres a los que fuera revelada la ley divina o cuyo conocimiento recibieran de sus antepasados. Y, aunque tal ley no fuese necesaria para los adultos, lo sería para los niños, que no pueden salvarse, ni jamás pudieron sin la ley divina, por haber sido concebidos en la iniquidad, etc.

ARTÍCULO QUINTO.— *Si existe una sola ley divina.*

Responde que las leyes pueden dividirse de dos modos. Uno, por la especie, y, según ella, hay una ley y una fe. Todo está claro, etc.

ARTÍCULO SEXTO.— *Si hay alguna ley de la inclinación al pecado.*

Suscita esta cuestión para explicar al Apóstol, etc.

argomento fondamentale è che non può poiché mai lo ha fatto. Sebbene alcuni dicano che nel capitolo *Dolentes* si ordina che i chierici dicano le Ore dell'ufficio divino con attenzione, e che gli eretici siano scomunicati anche a causa degli atti interiori. A riguardo di ciò diremo punto per punto in seguito, dove il Dottore pone la questione.

A riguardo della questione principale vi è un dubbio, poiché sotto la legge naturale alcuni erano salvati, e non vi era alcuna legge divina. E l'Apostolo, dice: «poiché avendo conosciuto» ecc. San Tommaso chiede se oltre le scienze naturali sia necessaria una scienza rivelata, e risponde di sì per la medesima ragione, ossia, in quanto che le scienze umane sono piene di errori e hanno bisogno di molto tempo ecc. Allo stesso modo chiede se sia necessaria la fede, e risponde di sì, ecc.

E all'argomento che erano salvati sotto la legge ecc., si risponde che il Dottore non dice che a chiunque fosse necessaria la legge divina, ma lo era presso il popolo di Dio. E quanto fosse necessaria è evidente, poiché senza di quella tutti sarebbero morti. In secondo luogo, affermo che mai vi fu popolo di Dio e chiesa alcuna che non avesse alcuni uomini ai quali la legge divina fosse stata rivelata o l'avessero conosciuta dai loro antenati. E se anche essa non fosse necessaria agli adulti, certamente lo sarebbe ai fanciulli, che non possono essere salvati né mai lo poterono senza la legge divina, essendo stati concepiti nel peccato, ecc.

ARTICOLO QUINTO.— *Se la legge divina sia una soltanto.*

Risponde che in due modi le leggi si possono dividere. In un modo per la specie, e così vi è una sola legge e una sola fede. Tutto è chiaro, ecc...

ARTICOLO SESTO.— *Se vi sia una qualche legge dell'inclinazione al peccato.*

Solleva questa questione per spiegare l'Apostolo, ecc.

f. 164v

// QUAESTIO 92
DE EFFECTIBUS LEGIS
[Lectio 122 repetita]

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrum effectus legis sit facere homines bonos*

Respondet quod intentio cuiuslibet legislatoris est ut faciat homines bonos[53].

Secunda conclusio est quod qualis est lex, talis est bonitas in inferioribus[54].

Unica est difficultas hic. Quaeritur quomodo intelligatur prima conclusio, quod lex faciat homines bonos, an universaliter de omni lege. De lege naturali non est dubium, et divina positiva et ecclesiastica divina; sed de civili est dubium, utrum intentio regis debeat esse quod faciat bonos, an divites, an incolumes.

Est notandum quod, ut supra Doctor[55] dixit, sola virtus moralis est quae facit homines bonos simpliciter. Ideo unus magnus philosophus non proprie dicitur bonus simpliciter, sed bonus philosophus, bonus theologus etc. Tantumdem ergo est quaerere an intentio legislatoris sit facere homines bonos, ac si quaereremus an debeat inducere homines simpliciter ad virtutes morales.

Et sunt quidam qui putant quod non, sed si faciat, erit inquantum bonus vir, non quod spectet ad eum, sed quod sunt sicut artifices qui non intendunt bonitatem moralem, sed artificialem. Quia finis regis idem est sicut finis civitatis et reipublicae, cuius finis est; quia unus homo non sufficit sibi soli, ideo non degunt in monte sicut ferae, quia unus indiget multis et non potest omnia. Unde non posset homo vivere solus, sed indigent adiuvari invicem. Videtur ergo quod civitas non est congregata propter bonum morale, sed propter istam indigentiam. Sed idem est finis civitatis et legislatoris. Ergo finis et intentio legislatoris non est inducere homines ad bonum morale, sed ad bonum naturale, et ad cavendum illam indigentiam.

Et confirmatur. Quia sequeretur quod facultas civilis et ecclesiastica non essent distinctae, quia finis ecclesiasticae est facere homines bonos simpliciter; sed omnes facultates distinguuntur ex fine. Ergo…

53. Thomas, *I II* quaest. 92, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 72.

54. *Ibid*. 72-73.

55. Thomas, *I II* quaest. 66, art. 3 ad 2, BAC 122 Madrid 1954, 424: «Ad secundum dicendum quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum».

CUESTIÓN 92
LOS EFECTOS DE LA LEY
[Lección 122 repetida]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si el efecto de la ley es hacer buenos a los hombres.*

Responde que la intención de cualquier legislador es hacer buenos a los hombres.

La segunda conclusión es que cual sea la ley tal será la bondad en los súbditos.

Aquí hay una única dificultad. La cuestión está en cómo ha de entenderse la primera conclusión, a saber, que la ley hace buenos a los hombres, si ha de aplicarse en sentido general a toda ley. No hay duda de que ha de aplicarse a la ley natural y a la ley divina positiva y a la ley eclesiástica divina, pero existen dudas sobre su aplicación a la ley civil, se duda de si la intención del rey deba ser el hacer buenos a los hombres, o hacerlos ricos o mantenerlos sanos.

Hay que advertir que, como ha dicho el Doctor antes, sólo la virtud moral es la que hace buenos simplemente a los hombres. Por eso de un gran filósofo no se dice con propiedad que sea bueno simplemente, sino buen filósofo, buen teólogo, etc. Por este motivo, preguntarse si la intención del legislador es hacer a los hombres buenos es lo mismo que preguntarse si debe inducir a los hombres simplemente a las virtudes morales.

Pero hay algunos que piensan que no, y, si lo hace, será en cuanto hombre bueno, no porque le corresponda, porque los legisladores son como los artistas que no pretenden la bondad moral, sino la artística. Pues la finalidad del rey es la misma que la de la ciudad y la de la comunidad política, ya que éstas son su fin, pues un solo hombre no se basta a sí mismo, por ello los hombres no andan errantes por los montes como las fieras, porque cada uno necesita a otros muchos y no lo puede hacer todo en soledad. Por este motivo no puede el hombre vivir solo, sino que es necesario que los hombres se ayuden unos a otros. Parece, por tanto, que la ciudad no la forman los hombres en busca del bien moral, sino a causa de su misma indigencia. Ahora bien, el fin de la ciudad y del legislador es el mismo. Luego, el fin y la intención del legislador no es inducir a los hombres al bien moral, sino al bien natural y a guardarse de aquella indigencia.

Esto se confirma porque se seguiría que no habría distinción entre la potestad civil y la eclesiástica, ya que el fin de la eclesiástica es hacer a los hombres buenos simplemente; ahora bien, todas las potestades se distinguen por el fin; luego…

QUESTIONE 92
DEGLI EFFETTI DELLA LEGGE
[Lezione 122 ripetuta]

ARTICOLO PRIMO.— *Se l'effetto della legge sia rendere buoni gli uomini.*

Risponde che l'intenzione di qualsiasi legislatore è rendere gli uomini buoni.

La seconda conclusione è che così come è la qualità della legge così sarà la bontà nei sudditi.

Vi è qui una sola difficoltà. Si cerca in che modo sia da intendersi la prima conclusione, ossia, che la legge renda gli uomini buoni, se si debba intendere in senso generale d'ogni legge. Per quanto riguarda la legge naturale non vi è dubbio, e così per quanto riguarda la divina positiva e l'ecclesiastica divina; ma per ciò che concerne la civile resta il dubbio, se l'intenzione del re debba essere quella di rendere buoni gli uomini, o ricchi o sani.

Bisogna notare che, come sopra disse il Dottore, solo la virtù morale è quella che rende gli uomini buoni di per sé. Per questo di un grande filosofo non si dice propriamente che sia buono in senso assoluto, ma un buon filosofo, un buon teologo, ecc. Dunque, chiedersi se l'intenzione del legislatore sia rendere gli uomini buoni è lo stesso che chiedersi se debba indurre di per sé gli uomini alle virtù morali.

Vi sono certi che reputano di no. Ma se il legislatore lo facesse, lo farebbe in quanto uomo buono, non perché spetti a lui, poiché i legislatori sono come gli artisti che non ricercano la bontà morale, bensì artistica. Inoltre il fine del re è lo stesso che il fine della città e della comunità politica, poiché queste sono il suo fine; inoltre un solo uomo non basta a se stesso, e di fatto gli uomini non vagano nei monti come le fiere, perché uno solo ha bisogno di molte cose e non può fare tutto da sé. Pertanto gli uomini non possono vivere da soli, ma hanno bisogno di aiutarsi a vicenda. Sembra così che la società non si sia formata a causa del bene morale, ma a causa di questo bisogno. Ma identico è il fine della società e del legislatore. Dunque il fine e l'intenzione del legislatore non è indurre gli uomini al bene morale, ma al bene naturale, e tenere lontano quello stato di indigenza.

Ed si conferma perché seguirebbe che non ci sarebbe distinzione fra il potere civile e l'ecclesiastico, giacché il fine dell'ecclesiastico è rendere gli uomini buoni in sé; ma tutti i poteri sono distinti secondo il fine: dunque.

Et confirmatur. Quia sequeretur quod ad potestatem civilem spectaret facere sacramenta Ecclesiae. Patet, quia illa sunt necessaria ut homines sint boni simpliciter; et sic rex haberet facere leges ecclesiasticas, quod est falsum. Et confirmatur iterum ex tertio argumento sancti Thomae[56]. Dato quod aliquis sit malus in ordine ad se solum, potest esse bonus in ordine ad bonum commune, et potest sic servare omnes leges civiles; ut qui fornicatur non facit contra aliquam legem civilem, et qui iurat falsum et qui occidit uxorem fornicationis causa. Et tamen non sunt boni simpliciter. Ergo…

Ad hoc respondetur: potest aliquis bene se habere in ordine ad bonum commune, et male in ordine ad se, negatur hoc, quia si est invidus, avarus, fur, etc. non se habet bene, quia bonum commune componitur ex bonis particularibus, sicut impossibile est facere bonam domum ex malis partibus.

Sanctus Thomas[57] in solutione ad tertium respondet et dicit unum verbum quod videtur subvertere totum quod diximus. Dicit enim quod potest bene se habere bonum commune, saltem si principes sint boni. Unde videtur concedere quod, etsi alii sint mali, potest se habere bene bonum commune, quia potest esse quod sit bonus civis et non bonus vir.

Respondeo ad hanc quaestionem quod sine dubio intentio regis est facere homines bonos simpliciter et inducere ad virtutem moralem. Probatur. Intentio legislatoris, ut supra dixit Doctor et probavit quaest. 90, art. 2[58], quod ultimus
f. 165 finis legis est bonum commune. // Unde oportet quod lex maxime respiciat bonum commune, quod est beatitudo. Et ita Aristoteles[59] dicit quod legalia iusta sunt factiva beatitudinis. Philosophi alii posuerunt beatitudinem in virtute. Sed Aristoteles[60] concedit quod substantia beatitudinis consistit in virtute; tamen quae apud alios sunt indifferentia, ut divitiae, iuvant ad beatitudinem. Ergo cum maxima pars felicitatis consistat in virtute, non possunt esse boni cives quantumcumque divites, nisi sint studiosi virtutis. Et probatur ex auctoritatibus Sacrae Scripturae Rom 13: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non*

56. Thomas, *I II* quaest. 92, art. 1, 3, BAC 149 Madrid 1956, 71-72: «Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra [quaest. 90, art. 2] dictum est. Sed quidam bene se habent in his quae ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos».

57. *Ibid*. ad 3, 73: «Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari».

58. Thomas, *I II* quaest. 90, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 38-39.

59. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* lib. V, cap. 1, Didot t. 2, 53: «Leges porro omnibus de rebus ita loquuntur, ut vel communem omnium utilitatem spectent, vel optimorum, vel eorum penes quos summa rerum est potestas: idque vel secundum virtutem alium talem. Quodcirca uno modo iura appellamus ea quae vitam beatam eiusque partes civili societate conciliare et conservare possunt».

60. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* lib. I, cap. 7 et 8, Didot t. 2, 5-9. *Ibid*. lib. X, cap 6, Didot t. 2, 122-123.

Y se confirma también, porque se seguiría que correspondería a la potestad civil instituir los sacramentos de la Iglesia. Es evidente que éstos son necesarios para que los hombres sean buenos simplemente; y según esto, el rey tendría la facultad de establecer leyes eclesiásticas, lo cual es falso. Y se confirma además por el tercer argumento de santo Tomás, a saber, aunque alguien sea malo sólo para sí mismo, puede ser bueno en orden al bien común, y puede sin duda cumplir todas las leyes civiles; como, por ejemplo, el que fornica no obra contra ninguna ley civil, ni el que jura en falso, ni el que mata a su mujer a causa de la fornicación. Y, sin embargo, no son buenos simplemente; luego…

A esto se responde que hay que negar que alguien pueda obrar bien en orden al bien común y mal en relación consigo mismo, porque, si es envidioso, avaro, ladrón, etc. no obra bien, porque el bien común se compone de bienes particulares, del mismo modo que es imposible hacer una buena casa con malos materiales.

Santo Tomás, en la solución a la tercera dificultad, responde y dice una palabra que parece rebatir todo lo que hemos dicho. Dice, en efecto, que el bien común puede alcanzarse perfectamente si, al menos, los príncipes son buenos. Con lo que parece conceder que, aunque los demás sean malos, puede alcanzarse perfectamente el bien común, puesto que puede suceder que alguien sea buen ciudadano sin ser un hombre bueno.

A esta cuestión respondo que sin duda la intención del rey es hacer a los hombres buenos simplemente e inducirlos a la virtud moral. Y esto se prueba, porque la intención del legislador y el fin último de la ley, como ha dicho y probado antes el Doctor, es el bien común. Por tanto, es necesario que la ley atienda sobre todo al bien común, que es la felicidad. Y, en este sentido, dice Aristóteles que las leyes justas producen la felicidad. Otros filósofos pusieron la felicidad en la virtud, pero Aristóteles afirma que la esencia de la felicidad consiste en la virtud; admitiendo, sin embargo, que algunas cosas que para otros son indiferentes, como las riquezas, ayudan a alcanzar la felicidad. Por consiguiente, consistiendo la felicidad sobre todo en la virtud, no pueden ser buenos ciudadanos sólo por ser ricos, sino que han de ser amantes de la virtud. Y esto se prueba por la autoridad de la Sagrada Escritura, que dice: *Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores y no hay, en*

E si conferma, inoltre, poiché seguirebbe che al potere civile spetterebbe instituire i sacramenti della Chiesa. È evidente, che questi sono necessari affinché gli uomini siano buoni in sé, e così il re avrebbe la facoltà di stabilire leggi ecclesiastiche, il che è falso. E si conferma di nuovo con il terzo argomento di san Tommaso. Ammesso che qualcuno sia cattivo in ordine a sé solo, può essere buono in ordine al bene comune, e può così osservare tutte le leggi civili; come colui che fornica non agisce contro una qualche legge civile, e colui che giura il falso e colui che uccide la moglie per la fornicazione. E tuttavia non sono buoni in sé. Dunque.

A ciò si risponde che si nega che qualcuno possa comportarsi bene in ordine al bene comune, e male in ordine a se stesso, perché se è invidioso, avido, ladro, non si comporta bene, poiché il bene comune è composto dai beni particolari, così com'è impossibile costruire una buona casa con cattivi materiali.

San Tommaso nella soluzione al terzo argomento risponde e dice una sola parola che sembra rimettere in discussione tutto ciò che dicemmo. Dice, infatti, che il bene comune può realizzarsi, se almeno i principi sono buoni. Quindi sembra concedere che, anche se gli altri sono cattivi, il bene comune si possa realizzare perfettamente, poiché può accadere che qualcuno sia un buon cittadino senza essere un uomo buono.

Rispondo a questa questione che senza dubbio l'intenzione del re è rendere gli uomini buoni in sé e indurre alla virtù. Si prova. Poiché l'intenzione del legislatore e il fine ultimo della legge, come sopra disse e dimostrò il Dottore, è il bene comune. Pertanto occorre che la legge guardi soprattutto al bene comune, che è la felicità. Per tale motivo Aristotele afferma che le leggi giuste sono produttrici di felicità. Altri filosofi riposero la felicità nella virtù. Aristotele tuttavia, pur concedendo che la sostanza della felicità consiste nella virtù, ammette che quelle cose che per altri sono indifferenti, come la ricchezza, aiutano a raggiungere la felicità. Dunque, poiché la maggior parte della felicità consiste nella virtù, non si può essere buoni cittadini per quanto ricchi, se non si è amanti della virtù. E si prova con l'autorità della Sacra Scrittura: «Ogni persona si sottometta alle autorità che le sono superiori. Non esiste

enim est potestas nisi a Deo[61]. Ergo finis etiam est a Deo. Et *qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*[62]. Sed si leges nihil aliud faciunt quam commodum naturale, quare qui resisteret regi resisteret Dei ordinationi? Unde subdit quod *damnationem sibi acquirunt* etc. Et *vis non timere potestatem? Bene fac*[63]. Ergo ille legislator intendit facere bonos simpliciter. Multa dicit Paulus ibi[64] ad hoc propositum. Et 1 Petri 2: *Subditi estote omni humanae creaturae propter Deum*[65] etc.

Item probatur. Quia respublica ipsa habet auctoritatem inducendi homines ad virtutem, cum habeat ad inducendum ad bonum utile et delectabile, quae sunt minora bona. Et non exercent auctoritatem nisi per leges. Ergo intentio legis est etc. Item paterfamilias habet intendere facere filios probos. Sed familia est quaedam pars reipublicae. Ergo multo magis illa, etc.

Item ultimo quia principes tulerunt leges quae pertinent ad bonum morale, ut prohibent blasphemiam, sodomiam etc. Ergo omnes leges debent esse de actibus virtutum. Alias nihil valent. Et si cui videatur quod respiciunt bonum privatum, ut sunt gabellae, tamen sunt propter bonum commune, etc.

Ad argumentum, sequeretur quod facultates non essent distinctae. Respondetur quod principes civiles intendunt facere homines bonos intra felicitatem humanam; pontifices vero ecclesiastici intendunt ordinare ad felicitatem aeternam; illi felicitate humana, isti aeterna.

Et per hoc patet responsio ad confirmationem, quod scilicet habent principes facere leges de sacramentis. Primo dico quod hoc non excedit facultatem principum non cognoscere illa. Sed postquam cognoverunt et sunt edocti, principes possent ferre tales leges; sed non faciunt ne confundantur potestates. Et ita sunt leges civiles latae contra haereticos, quod comburuntur etc., et illud spectat ad bonum supernaturale. Ad aliud, stat quod quis servet omnes leges civiles et quod non sit bonus simpliciter, ut fornicator, etc. conceditur hoc, licet sit difficile, et negatur consequentia. Hoc etiam argumento probaretis quod nec

61. Rom 13, 1.

62. Rom 13, 2.

63. Rom 13, 2-3: «Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt: nam principes non sunt timore boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem? Bonum fac».

64. Rom 13, 4-7: «Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum feceris, time: non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est: vindex in iram ei qui malum agit. Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem: cui honorem, honorem».

65. 1 Petr 2, 13-17.

efecto, autoridad sino bajo Dios. Luego el fin también proviene de Dios. Y *el que resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios*. Pero si las leyes no hacen otra cosa que procurar el bienestar natural, ¿por qué quien se resiste al rey se resiste a la disposición de Dios? De lo que se deduce que «se atraen sobre sí la condenación», etc. Y *¿quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien*. Luego el legislador intenta hacer a los hombres buenos simplemente. Muchas cosas dice Pablo a este propósito. Y Pedro afirma: *Someteos a toda institución humana por amor de Dios*.

También se prueba porque la comunidad política misma tiene autoridad para inducir a los hombres a la virtud, puesto que la tiene para inducirlos al bien útil y al bien deleitable, que son bienes menores. Y no ejerce la autoridad sino mediante las leyes. Luego la intención de la ley es…, etc. Asimismo el padre de familia debe procurar hacer honrados a sus hijos; ahora bien, la familia es parte de la comunidad política, luego, mucho más aquella, etc.

Se prueba, por último, porque los príncipes han establecido leyes que guardan relación con el bien moral, como, por ejemplo, prohíben la blasfemia, la sodomía, etc. Luego todas las leyes deben referirse a los actos virtuosos. De otro modo de nada valen. Y, aunque a alguno le parezca que buscan el bien privado, como, por ejemplo, los tributos, sin embargo, tienen como fin el bien común, etc.

Al argumento de que de ello se seguiría que no habría distinción entre las potestades civil y eclesiástica, se responde que los príncipes civiles procuran hacer buenos a los hombres en el ámbito de la felicidad humana; los pontífices eclesiásticos, en cambio, intentan disponerlos para la felicidad eterna; aquellos actúan en el horizonte de la felicidad humana, éstos en el de la eterna.

Y, con esto, queda clara la respuesta para su confirmación, a saber, que los príncipes tienen potestad para establecer leyes respecto a los sacramentos. A esto digo que tal potestad no excede la facultad de los príncipes aunque ellos la desconocieran. Pero, después de haberla conocido y haber sido instruidos en ella, los príncipes podrían promulgar tales leyes; pero no lo hacen con el fin de que no se confundan las potestades. De este tenor son las leyes civiles contra los herejes, que sean quemados, etc., y esto guarda relación con el bien sobrenatural. Al otro argumento, el que sostiene que alguien observe todas las leyes civiles y que no sea bueno simplemente, como, por ejemplo, el fornicador, se concede esto, aunque sea difícil, y se niega la consecuencia. También probaréis esto con el argumento de que

infatti autorità se non proviene da Dio». Dunque anche il fine viene da Dio. E «chi si ribella all'autorità, si contrappone a un ordine stabilito da Dio». Ma se le leggi null'altro fanno che il naturale interesse, perché chi resisterebbe al re, resisterebbe all'ordine di Dio? Quindi soggiunge che «si attireranno da se stessi la condanna». E «vuoi non avere timore dell'autorità? Fai il bene». Dunque il legislatore intende rendere gli uomini buoni in sé. Molte cose dice Paolo a proposito di ciò. E Pietro afferma: «Sottomettetevi a ogni istituzione umana in grazia del Signore», ecc.

Allo stesso modo si prova perché la comunità politica stessa ha l'autorità di indurre gli uomini alla virtù, nel momento in cui ha l'autorità per indurre al bene utile e dilettevole, che sono beni minori. E non si esercita l'autorità se non attraverso la legge. Dunque l'intenzione della legge è…, ecc. Allo stesso modo il padre di famiglia deve mirare a rendere i figli onesti. Ma la famiglia è una parte della comunità politica. Dunque molto più quella, ecc...

In ultimo si prova perché i principi hanno dato leggi che riguardano la sfera del bene morale, come proibire la blasfemia, sodomia, ecc. Dunque tutte le leggi devono essere a proposito di azioni virtuose. Altrimenti a nulla valgono. E se a qualcuno sembrasse che guardino al bene privato, come ad esempio le gabelle, tuttavia hanno come fine il bene comune, ecc.

All'argomento che da ciò seguirebbe che le autorità non sarebbero state distinte, si risponde che i principi civili mirano a rendere gli uomini buoni nei limiti della felicità umana; i pontefici ecclesiastici invece cercano di ordinarli alla felicità eterna; i primi alla felicità umana, i secondi all'eterna.

E a motivo di ciò è evidente la risposta all'affermazione, quella cioè che i principi hanno la potestà di fare leggi riguardanti le cose sacre. In primo luogo affermo che questo potere non supera la facoltà che hanno i principi di non conoscere tali problemi. Ma dopo che li hanno conosciuti e sono stati informati, i principi potrebbero dare tali leggi, ma non lo fanno, affinché i poteri non si confondano. E così sono state prodotte leggi civili contro gli eretici, che sono bruciati ecc., e questo riguarda il bene soprannaturale. Per quanto riguarda l'altro argomento, ovvero che qualcuno osservi tutte le leggi civili e che non sia buono in sé, come il fornicatore, ecc., questo si concede, sebbene sia difficile, e si nega la conseguenza. Con questo argomento si potrebbe

pontifex intendit facere bonum simpliciter, quia fornicator non facit contra aliquam legem eius. Sed princeps non intendit facere felices simpliciter, sed solum felicitate humana.

ARTICULUS. SECUNDUS.— *Utrum [legis actus convenienter assignentur]*[66].

Nihil est.

66. Thomas, *I II* quaest. 92, art. 2, BAC 149 Madrid 1956, 74-76.

el pontífice procura hacer bueno simplemente al hombre, porque el fornicador no actúa contra ninguna ley de aquél. Pero el príncipe no pretende hacer a los hombres felices sin más, sino sólo en el ámbito de la felicidad humana.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si los actos de las leyes se imputan convenientemente.*

No hay nada que decir sobre esto.

provare anche che neppure il pontefice intende fare gli uomini buoni in sé, perché il fornicatore non agisce contro una sua legge. Ma il principe non intende fare gli uomini felici in sé, ma solo limitatamente alla felicità umana.

ARTICOLO SECONDO.— *Se gli atti della legge siano assegnati convenientemente.*

Non vi è nulla da dire.

f. 165v

// QUAESTIO 93

DE LEGE AETERNA

In articulo primo[67] nihil est quod egeat declaratione, nec in secundo[68].

ARTICULUS TERTIUS.— *Utrum omnis lex derivetur a lege aeterna*[69]

Respondet quod sic[70]. Et probat, quia artes inferiores subordinantur superioribus, ut ars frenefactiva militari; sed Deus est summus legislator: ergo aliae leges etc.

Dubitatur quomodo lex divina positiva derivetur a lege aeterna. Caietanus[71] videtur hic intelligere quod per legem aeternam debeat intelligi solam legem naturalem. Sed quantum ego possum capere [per] legem aeternam intelligit sanctus Thomas[72] absolute omnem legem divinam. Et si dicatis, ergo omnis lex humana est divina, si derivatur ab illa, negatur consequentia, quia intelligo quod non repugnet illi, et dirigit ad hoc quod serventur leges divinae, et quod aliquo modo deriventur ab illa, quia in syllogismo practico oportet ponere maiorem ex lege naturali vel divina.

ARTICULUS QUARTUS[73], quae sunt quae gubernentur lege aeterna[74].

ARTICULUS QUINTUS.— *Utrum contigentia naturalia subiiciantur legi aeternae*[75]

Respondet quod sic[76], omnia; sed solus Deus non subditur legi aeternae, quia lex unius hominis non est in ordine ad se. Hinc notat Caietanus[77] quod principes non teneantur suis legibus; sed de hoc postea[78].

67. Thomas, *I II* quaest. 93, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 89: «Utrum lex aeterna sit summa ratio in Deo existens».

68. Thomas, *I II* quaest. 93, art. 2, BAC 149 Madrid 1956, 92: «Utrum lex aeterna sit omnibus nota».

69. Thomas, *I II* quaest. 93, art. 3, BAC 149 Madrid 1965, 94: «Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur».

70. *Ibid.* in cor., 94-95.

71. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 93, art. 3, Romae 1570, fol. 202.

72. Thomas, *I II* quaest. 91, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 52; *I II* quaest. 93, art. 1 in cor., BAC 149, Madrid 1956, 90.

73. Thomas, *I II* quaest. 93, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 96: «Utrum necessaria et aeterna subiiciantur legi aeternae».

74. *Ibid.* in cor., 97.

75. Thomas, *I II* quaest. 93, art. 5, BAC 149 Madrid 1956, 98: «Utrum naturalia contingentia subsint legi aeternae».

76. *Ibid.* in corp., 99-100.

77. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 93, art. 5, Romae 1570, fol. 202v: «In articulo 4, 5, et 6 eiusdem quaestionis nihil aliud occurrit scribendum, nisi quod in articulo 5 notantes illud: Nullus proprie loquendo suis actibus legem imponit et hoc pro difficultate illa, utrum princeps subdant legibus».

78. Vide infra pp. 146-150.

CUESTIÓN 93
LA LEY ETERNA

Ni en el artículo primero, ni en el segundo hay nada que requiera explicación.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si toda ley procede de la ley eterna.*

Responde que sí. Y lo prueba, porque las artes inferiores se subordinan a las superiores, como, por ejemplo, el arte de fabricar frenos al arte militar; ahora bien, Dios es el sumo legislador, luego las demás leyes, etc.

Se suscita la duda de cómo la ley divina positiva proviene de la ley eterna. Cayetano parece opinar sobre esto que por ley eterna ha de entenderse sólo la ley natural. Pero, si yo lo comprendo bien, por ley eterna entiende santo Tomás toda ley divina absolutamente. Y si decís: luego, si procede de ella, toda ley humana es divina, se niega la consecuencia, porque entiendo que existe contradicción en ello, y esto supone que se observen las leyes divinas y que de alguna manera procedan de aquélla, porque en el silogismo práctico es necesario poner la mayor de la ley natural o de la divina.

ARTÍCULO CUARTO.— Explica las cosas que son gobernadas por la ley eterna.

ARTÍCULO QUINTO.— *Si los seres naturales contingentes están sometidos a la ley eterna.*

Responde que sí, que lo están todos; por el contrario, sólo Dios no está sometido a la ley eterna, porque la ley de un hombre no se dicta para él. Según esto, advierte Cayetano que los príncipes no están obligados por sus leyes; pero de esto trataremos después.

QUESTIONE 93
LA LEGGE ETERNA

Nel primo articolo, così come nel secondo, non vi è nulla che richieda una spiegazione.

ARTICOLO TERZO.— *Se ogni legge derivi dalla legge eterna.*

Risponde di sì. E lo prova, perché le arti inferiori sono subordinate alle superiori, così come per esempio l'arte di fare i freni all'arte militare; ma Dio è il sommo legislatore: dunque le altre leggi… ecc.

Ci si chiede in qual modo la legge divina positiva derivi dalla legge eterna. Caietano sembra essere qui del parere che per legge eterna si debba intendere la sola legge naturale. Ma, se ho capito bene, san Tommaso per legge eterna intende assolutamente tutta la legge divina. E se diceste, dunque, che ogni legge umana è divina, se deriva da quella, si nega tale conseguenza, poiché intendo che non esiste contraddizione in ciò, e ciò suppone che le leggi divine siano osservate, e che in qualche modo derivino da quella, poiché nel sillogismo pratico bisogna porre la premessa maggiore secondo la legge naturale o divina.

ARTICOLO QUARTO.— Quali sono le cose che sono governate dalla legge eterna.

ARTICOLO QUINTO.— *Se le cose che accadono in natura siano sottomesse alla legge eterna.*

Risponde di sì, tutte le cose; Dio solo non è sottomesso alla legge eterna, poiché la legge di un uomo non è in ordine a se stessa. Da qui nota Caietano che i principi non sarebbero obbligati dalle proprie leggi; ma di ciò parleremo dopo.

ARTICULUS SEXTUS.— *Utrum omnia subiiciantur legi aeternae*[79]

Distinguit[80] quod dupliciter aliquid subditur legi aeternae. Uno modo per cognitionem. Ex isto loco potestis inferre quod sanctus Thomas per legem aeternam non intelligit solum legem naturalem. Ponit conclusiones, quod quantum ad inclinationem omnia subduntur legi aeternae; sed quantum ad cognitionem, sola creatura rationalis. Sed ponit differentiam notandam ad intelligendam scripturam: *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege*[81]. Exponit dupliciter[82].

79. Thomas, *I II* quaest. 93, art. 6, BAC 149 Madrid 1956, 101: «Utrum omnes res humanae subiiciantur legi aeternae».

80. *Ibid.* in cor., 101-103.

81. Gal 5, 18.

82. Thomas, *I II* quaest. 93, art. 6 ad 1, BAC 149 Madrid 1956, 103.

ARTÍCULO SEXTO.— *Si todas las leyes están sometidas a la ley eterna*.

Distingue dos modos de someterse a la ley divina. Uno, por el conocimiento. En este sentido podéis comprender por qué santo Tomás no entiende por ley eterna sólo la ley natural. Extrae unas conclusiones en las que afirma que todas las cosas están sometidas a la ley eterna por su inclinación, pero, por el conocimiento, sólo la criatura racional. Sin embargo, establece una diferencia que es preciso tener en cuenta para entender la Escritura: «*Si os guiáis por el espíritu de Dios, no estáis sometidos a la ley*». Y lo expone en los dos sentidos.

ARTICOLO SESTO.— *Se tutte le cose siano sottoposte alla legge eterna*.

Distingue due modi di sottomissione alla legge eterna. Un modo è attraverso la conoscenza. Da questo potete dedurre che san Tommaso per legge eterna non intende solo la legge naturale. Conclude, che quanto all'inclinazione tutte le cose sono sottoposte alla legge eterna; ma quanto alla conoscenza, solo la creatura razionale lo è. Ma fa una distinzione che deve essere tenuta presente per comprendere la Scrittura. «Se siete animati dallo spirito di Dio, non siete più sotto la legge». E lo spiega in due modi.

QUAESTIO 94
DE LEGE NATURALI
[Lectio 123]

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrum lex naturalis sit habitus*

Contra est quod Augustinus dicit *De bono coniugali etc*.[83]

Ponit conclusionem[84], quod loquendo proprie de habitu, lex naturalis non est habitus, quia habitus non est aliquid quod fit per rationem, sicut lex quae est dictamen et iudicium. Sed aliter capitur habitus non proprie, ut aliquando ipse actus vocatur habitus vel consuetudo, quia tenetur habitu. Et isto modo aliquando ipsa lex naturalis dicitur habitus, non quia sit habitus, sed quia habitu tenetur. Sicut enim in speculativis non ponimus habitus circa prima principia, ita nec in practicis. Non ergo dicitur lex naturalis quia insit nobis a natura, nam pueri non habent legem naturalem nec habitum, sed quia ex inclinatione naturae iudicamus quae recta sunt, non quod insit qualitas a natura.

In solutione ad primum[85] est notandum quomodo exponit locum difficilem Aristotelis. Dicit enim Aristoteles: *in anima sunt tria, potentia, habitus et passio*[86]. Oportet ergo quod virtus sit aliquod illorum. Mirantur moderni quod omisit actum. Unde dicunt III, dist. 22[87] quod non capit passionem proprie, sed late, pro actu etiam. Sed impossibile est quod Aristoteles ita intellexerit. Nam ibi probat quod virtus non sit passio, quia virtutibus laudamur et vituperamur, non passionibus, quia non sunt cum electione, ut moderni putant. Ita Almain[88] ponit quod capitur large etiam pro actu appetitus vel voluntatis, sed postea non audet dicere quod Aristoteles ita capit. Unde ad hoc nota quod sanctus Thomas non laborat ad probandum id quod est per se notum, nec Aristoteles. Non ergo probat quod virtus sit principium bonitatis, nec potentia, nec passio, quia illud est per se notum. Et praeter haec tria sunt quaedam alia in anima quae sunt actus etc.[89]

83. Augustinus, *De bono coniugali* cap. 21, PL 40, 390, BAC 121, Madrid 1973, 90: «Ipse est enim habitus, quo aliquid agitur, cum opus est».

84. Thomas, *I II* quaest. 94, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 126.

85. *Ibid*. ad 1, 126.

86. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* lib. II, cap. 5, Didot t. 2, 18: «Quoniam igitur, quae in animo exsistunt, tria sunt, affectus, potestas, habitus: necessario ex his tribus unum erit virtus».

87. Jacques Almain, *In tertium Sententiarum lectura a quodam suo discipulo colecta* lib. III, dist. 22 et 23, quaest. 1, Parisiis 1512, fols. 55v- 56.

88. *Ibid*.

89. Thomas, *I II* quaest. 94, art. 1 ad 1, BAC 149 Madrid 1956, 126.

CUESTIÓN 94
LA LEY NATURAL
[Lección 123]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley natural es un hábito.*

En contra se manifiesta Agustín en *Del bien conyugal*, etc.

Extrae una conclusión, según la cual, si hablamos de hábito en sentido propio, la ley natural no es un hábito, porque éste no es algo que se hace por medio de la razón, como la ley, que es un dictamen y un juicio. Pero el hábito puede entenderse también de otra manera, no en sentido propio, como, por ejemplo, cuando el mismo acto se llama hábito o costumbre, porque se adquiere por hábito. Y, de este modo, alguna vez la misma ley se llama hábito, no porque sea hábito, sino porque mediante él se mantiene. En efecto, del mismo modo que en las ciencias especulativas no establecemos hábitos respecto a los primeros principios, así tampoco debemos hacerlo en los saberes prácticos. Por consiguiente, la ley natural no se llama así porque exista en nosotros por naturaleza, pues los niños no tienen ley natural ni hábito alguno, sino porque por inclinación de la naturaleza juzgamos sobre la rectitud de las cosas, no porque esa cualidad se halle en nosotros por naturaleza.

En la solución de la primera dificultad hay que tener en cuenta cómo explica este difícil pasaje de Aristóteles: «*en el alma hay tres cosas: potencia, hábito y pasión*». Según esto, es necesario que la virtud sea alguna de ellas. Los modernos se asombran de que Aristóteles haya omitido el acto. Por esta razón dicen que él no entiende la pasión en sentido propio, sino en sentido lato, es decir, incluyendo también el acto. Sin embargo, es imposible que Aristóteles lo entendiera así, pues en el mismo pasaje prueba que la virtud no es pasión, porque por las virtudes somos alabados y censurados, no por las pasiones, ya que éstas no se eligen, tal como piensan los modernos. Así Almain defiende que la pasión se entiende en sentido amplio, incluyendo el acto del apetito y de la voluntad, pero después no se atreve a afirmar que Aristóteles lo haya entendido así. En consecuencia, respecto a esto advierte que santo Tomás no se esfuerza en probar lo que es evidente por sí mismo, ni tampoco Aristóteles. Por tanto, no prueba que la virtud sea el principio de la bondad, ni potencia, ni pasión, porque esto es algo evidente por sí mismo. Y, además de estas tres cosas hay otras en el alma que son actos, etc.

QUESTIONE 94
A PROPOSITO DELLA LEGGE NATURALE.
[Lezione 123]

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge naturale sia un abito.*

Contro vi è ciò che Agostino dice nel *De bono coniugali*.

Egli afferma in conclusione che, parlando propriamente di abito, la legge naturale non è un abito, poiché l'abito non è qualcosa che si manifesta per via di ragione, come la legge che è un dettame e un giudizio. Ma in altro modo abito può essere inteso non propriamente, come quando l'atto stesso è chiamato abito o consuetudine, poiché è compiuto per abitudine. E in questo modo talvolta la legge naturale stessa è detta abito, non perché sia abito, bensì perché è osservata come un abito. Come, infatti, nell'ambito speculativo non stabiliamo gli abiti rispetto ai primi principi, così avviene nell'ambito pratico. Dunque non è detta legge naturale perché insita in noi per natura, infatti i fanciulli non hanno legge naturale né abito, ma poiché per inclinazione naturale giudichiamo ciò che è retto, non perché si trovi in noi una qualità che perviene dalla natura.

Nella soluzione alla prima difficoltà si deve notare come spiega un difficile passo di Aristotele. Dice infatti Aristotele: «ci sono nell'anima tre cose, potenza, abito e passione». Occorre, dunque, che la virtù sia una di queste cose. I moderni si meravigliano che Aristotele abbia omesso l'atto. Dicono, dunque, che non prende «passione» in senso proprio, bensì in senso lato, anche come atto. Ma è impossibile che Aristotele l'abbia inteso così. Infatti lì prova che la virtù non è secondo lui una passione, poiché per le virtù siamo lodati e rimproverati, non per le passioni, poiché non avvengono per scelta, come reputano i moderni. Così Almain sostiene che «passione» s'intende in senso ampio anche per un atto dell' appetito o della volontà, ma dopo non osa affermare che Aristotele lo intende così. Pertanto, a tale proposito, egli nota che san Tommaso non si affatica a provare ciò che è noto di per sé, e nemmeno Aristotele. Dunque non prova che la virtù sia principio della bontà, né che sia potenza, né passione, poiché quello è di per sé noto. E oltre a queste tre cose vi sono nell'anima certe altre cose che sono gli atti, ecc.

f. 166 //ARTICULUS SECUNDUS.— *Utrum praecepta legis naturae sint plura*[90]

Ponit distinctionem et iuxta illam unam conclusionem trimembrem[91]. Sicut in speculativis sunt plura prima principia quae sunt per se nota, ita in practicis. Sed ut Aristoteles dicit in libro *Posteriorum*[92], non eadem sunt nobis nota et naturae. Sunt enim quaedam per se nota ex natura, sed non sunt nota nobis, ut Deus est. Et ad haec intellectus noster se habet sicut oculus noctuae ad lumen solis, ut ait Aristoteles[93]. Alia sunt taliter in se nota quod etiam sunt nota nobis, ut quodlibet totum est maius sua parte. Et hae propositiones vocantur dignitates, quas quilibet audiens probat. Alia sunt per se nota in se et nota etiam sapientibus solum, non omnibus indifferenter. Ita in practicis sunt principia nota omnibus, ut bonum est faciendum etc.; alia quae non omnibus.

Probatur quod sint plura principia. Facere contra inclinationem naturalem est facere contra legem naturalem. Sed sunt plures inclinationes naturales. Ergo sunt plura principia. Sic arguit Doctor[94]. Est inclinatio naturalis ad conservandum se; ergo tenetur conservare se.

Est dubium an valeat ista consequentia. Aliqui dicunt quod nihil valet. Sed quaero ab aliquo, ante legem scriptam quomodo probaret quod occidere seipsum est peccatum? Non posset probari alio modo quam hoc. Dico ergo quod est sufficiens illa probatio: est contra inclinationem naturalem; ergo est prohibitum. Est secundum inclinationem naturalem; ergo est praeceptum, quia intellectus meus sine aliquo docente iudicat quod bonum est vivere, quod diligendi sunt parentes etc., et naturaliter inclinatur voluntas ad illa omnia. Unde ex hoc principio bene infertur quod id ad quod naturaliter homo inclinatur, est bonum, et quod naturaliter abhorret, est malum. Alias si ego decipior, Deus me deceperit, qui dedit mihi istam inclinationem. Intellectus non dictat nisi verum, et voluntas inclinatur ad illud. Ergo quod est secundum inclinationem voluntatis, est bonum. Et cum nihil sit contrarium bono nisi malum, ut ait Aristoteles[95]. Ergo si conservare vitam est bonum, perdere illam est malum.

90. Thomas, *I II*, quaest. 94, art. 2, BAC 149 Madrid 1956, 127: «Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum».

91. *Ibid.* in cor., 128-130.

92. Aristoteles, *Analitica posterior* lib. I, cap 10, Didot t. 1, 130-131.

93. Aristoteles, *Metafísica* lib. II, cap. 1, Didot t. 2, 486: «Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animae nostrae ad ea quae manifestissima omnium sunt».

94. Thomas, *I II* quaest. 94, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1959, 129-130.

95. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* lib. VII, cap. 14, Didot t. 2, 89: «Quod malo est contrarium».

ARTICULO SEGUNDO.— *Si son muchos los preceptos de la ley natural.*

Establece una distinción y, de acuerdo con ella, extrae una triple conclusión. Así como en las ciencias especulativas hay muchos principios que son evidentes por sí mismos, de igual modo en las ciencias prácticas. Sin embargo, como dice Aristóteles, en el libro de los *Posteriores*, no son las mismas las cosas evidentes para nosotros y las evidentes por naturaleza. Efectivamente, hay ciertas cosas evidentes por naturaleza, que no lo son para nosotros, como, por ejemplo, que Dios existe. Y, respecto a ellas, nuestro entendimiento se halla como el ojo de la lechuza con relación a la luz del sol, según dice Aristóteles. Otras cosas son evidentes en sí mismas y a la vez evidentes para nosotros, como, por ejemplo, que el todo es mayor que parte de él. Estas proposiciones se llaman axiomas y cualquiera que las oye puede probarlas. Otras proposiciones son evidentes por sí mismas y conocidas sólo para los sabios, no para todos en general. Según esto, en las ciencias prácticas hay principios conocidos para todos, como, por ejemplo, que hay que hacer el bien, etc., y otros que no son evidentes para todos.

Se prueba que hay muchos principios. Obrar contra la inclinación natural es obrar contra la ley natural; ahora bien, hay muchas inclinaciones naturales; luego, hay muchos principios. Así arguye el Doctor. Hay una inclinación natural a la propia conservación; luego cada uno está obligado a su propia conservación.

Existe la duda de si esta consecuencia es válida. Algunos le niegan toda validez. Pero yo pregunto: antes de la existencia de la ley escrita, ¿cómo se probaría que matarse a sí mismo es pecado? No es posible probarlo de otro modo. En efecto, afirmo que basta esta prueba: es contrario a la inclinación natural, luego está prohibido; está de acuerdo con la inclinación natural, luego es un precepto, porque mi entendimiento, sin que nadie se lo enseñe, juzga que es bueno vivir, que hay que amar a los padres, etc., y la voluntad se inclina por naturaleza a todas estas cosas. Por consiguiente, de este principio se deduce lógicamente que es bueno aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza y malo aquello que aborrece de forma natural. De otro modo, si yo me engañara, sería Dios quien me engañaría, pues él puso en mí esta inclinación. El entendimiento no prescribe sino la verdad y la voluntad se inclina a ella. En consecuencia, aquello que es acorde con la inclinación natural es bueno y, no habiendo otra cosa contraria al bien, sino el mal, como dice Aristóteles, por consiguiente, si conservar la vida es bueno, perderla es malo.

ARTICOLO SECONDO.— *Se i precetti della legge naturale siano molteplici.*

Pone una distinzione e di seguito a quella una sola conclusione in tre parti. Come nello speculativo vi sono più principi primi che sono di per sé noti, così nel pratico. Ma come Aristotele dice nel libro *Analitici secondi*, a noi e alla natura non sono note le medesime cose. Infatti vi sono certe cose per sé note secondo natura, ma che non sono note a noi, ad esempio: «Dio esiste». E nei confronti di queste cose il nostro intelletto si comporta come l'occhio della civetta nei confronti della luce del sole, come dice Aristotele. Altre cose sono a tal punto in sé evidenti che sono note anche a noi, per esempio che il tutto è maggiore di ogni sua parte. E queste proposizioni che sono approvate da chiunque ascolti sono dette assiomi. Altre proposizioni sono di per sé evidenti e conosciute solo dai sapienti, non da tutti in generale. Così nella scienza pratica vi sono dei principi noti a tutti, come: «si deve fare il bene»; altre cose che non sono a tutti note.

Si prova che vi sono più principi. Agire contro l'inclinazione naturale è agire contro la legge naturale. Ma vi sono più inclinazioni naturali. Dunque vi sono più principi. Così pensa il Dottore. Esiste un'inclinazione naturale alla propria conservazione: dunque si deve osservare il principio di conservare se stessi.

É dubbio se sia valido questo ragionamento. Alcuni affermano che non è valido. Ma io chiedo a qualcuno, prima della legge scritta in che modo si poteva provare che uccidere se stessi è peccato? Non si poteva provare se non così. Dunque affermo che è sufficiente questa prova: è contro l'inclinazione naturale, dunque è proibito. É secondo l'inclinazione naturale: dunque è un precetto, poiché il mio intelletto senza nessun maestro giudica che è bene vivere, che i genitori sono da amare, ecc., e la volontà è inclinata naturalmente verso tutte quelle cose. Quindi da questo principio ben si deduce che ciò verso cui l'uomo è inclinato naturalmente, è bene, e ciò che per natura aborrisce, è male. Altrimenti se io m'inganno, mi avrebbe ingannato Dio, che mi ha dato quest'inclinazione. L'intelletto non detta se non il vero, e la volontà è inclinata a quello. Dunque ciò che è secondo l'inclinazione della volontà è bene. E non essendo nulla contrario al bene se non il male, come dice Aristotele, dunque, se conservare la vita è bene, perderla è male.

Secundo modo probatur. Inclinatio naturalis non potest esse ad malum, quia est a Deo, sicut arguit sanctus Thomas[96] de peccato primi angeli, et imputaretur Deo qui dedit. Est ergo bona probatio sancti Thomae. Tres sunt inclinationes naturales. Ergo facere contra illas est malum et peccatum contra praecepta legis naturae.

ARTICULUS TERTIUS.— *Utrum [omnes] actus virtutum sint de lege naturae*

Dicit quod dupliciter possunt actus virtutum considerari[97]. Uno modo nudi et per se, et sic non sunt de lege naturae. Alio modo cum circumstantiis, et sic sunt de lege naturae. Nihil est hic.

ARTICULUS QUARTUS.— *Utrum lex naturae sit una apud omnes*

Dicit[98] secundum rei veritatem ius naturale in communi idem est apud omnes, sed non omnibus est aequaliter notum. Sed in particulari non est idem, nam alia est lex infirmi, alia sani etc.

ARTICULUS QUINTUS.— *Utrum lex naturae possit variari et mutari*[99]

Dicit[100] dupliciter potest hoc intelligi. Uno modo per additionem, et sic potest mutari augendo. Alio modo per subtractionem, quod subtrahatur aliquod principium, et sic est immutabilis. Alia quae non sunt prima principia bene possunt mutari, quale est habere plures uxores, quod est contra legem naturae, quia non est ita notum omnibus. Finis matrimonii est generatio prolis. Et habere plures uxores non directe est contra hunc finem, sed aliquo modo est contra, quia non commode, immo aliquo modo impeditur generatio prolis, quia melius duae feminae ex duobus quam ex uno concipient.

Ex isto articulo patet non solum esse de lege naturae id quod est primum principium, sed etiam illud quod ex illis infertur, dummodo cognoscatur quod infertur ex illis.

96. Thomas, *I Pars* quaest. 63, art. 4 in cor., BAC 41 y 56 Madrid 1959, 837; Cf. Thomas, *De malo* quaest. 16, art. 3, *Opera omnia* t. 8, Romae 1570, fol. 178.

97. Thomas, *I II*, quaest. 94, art. 3 in cor. BAC 149 Madrid 1956, 131-132.

98. Thomas, *I II* quaest. 94, art. 4 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 134-136.

99. Thomas, *I II* quaest. 94, art. 5, BAC 149 Madrid 1956, 137: «Utrum lex naturae mutari possit».

100. *Ibid.* in cor., 137-138.

Se prueba de otro modo. Es imposible que exista una inclinación natural al mal, porque proviene de Dios, según arguye santo Tomás respecto al pecado del primer ángel, pues de otro modo se le imputaría a Dios, que se la dio. Luego es válida la prueba de santo Tomás. Hay tres inclinaciones naturales, luego obrar contra ellas es malo y es pecado obrar contra los preceptos de la ley natural.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si [todos] los actos virtuosos pertenecen a la ley natural.*

Afirma que los actos virtuosos pueden entenderse en dos sentidos: uno, desprovistos de cualquier añadido y en sí mismos, y, en este sentido, no pertenecen a la ley natural; en un segundo sentido, con sus circunstancias, y así sí pertenecen a la ley natural. Sobre esto nada hay que decir.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si la ley natural es la misma para todos.*

Afirma que en verdad el derecho natural en general es el mismo para todos, pero no es igualmente evidente para todos. Pero, en concreto, no es el mismo para todos, pues la misma ley es distinta para el enfermo que para el sano, etc.

ARTÍCULO QUINTO.— *Si la ley natural puede cambiarse y alterarse.*

Dice que esto puede entenderse en dos sentidos. Uno, por adición, es decir, puede cambiarse aumentando. Otro, por sustracción, es decir, quitándole algún principio; en este sentido, es inmutable. Los que no son primeros principios pueden cambiarse perfectamente, como, por ejemplo, el tener varias esposas, que es algo contra la ley natural, podría cambiarse, porque no es evidente para todos. El fin del matrimonio es la generación de la prole. Y tener varias esposas no atenta directamente contra este fin, pero de algún modo lo hace, porque tal fin no se consigue de ese modo con comodidad; más aún, de algún modo se impide la generación de la prole, porque mejor conciben dos mujeres de dos hombres que de uno solo.

Por este artículo queda claro que no sólo pertenecen a la ley natural los primeros principios, sino cuanto se deduce de ellos, con tal de que se conozca que proviene de ellos.

Si prova in un secondo modo. L'inclinazione naturale non può essere verso il male, poiché viene da Dio, come dimostra san Tommaso a riguardo del peccato del primo angelo, e sarebbe imputata a Dio che la diede. Dunque è valida la prova di san Tommaso. Tre sono le inclinazioni naturali. Dunque agire contro di quelle è male e è peccato agire contro i precetti della legge naturale.

ARTICOLO TERZO.— *Se tutti gli atti di virtù riguardino la legge naturale.*

Afferma che gli atti di virtù possono essere considerati in due modi: in uno spogli e per se stessi, e così non riguardano la legge di natura; l'altro modo è insieme alle circostanze, e così riguardano la legge di natura. Non vi è qui nulla da spiegare.

ARTICOLO QUARTO.— *Se la legge di natura sia una sola presso tutti.*

Dice che in verità il diritto naturale in generale è il medesimo presso tutti, ma non a tutti è ugualmente noto. In concreto, però, non è lo stesso per tutti; infatti, una cosa è la legge per l'infermo, un'altra quella per il sano, ecc.

ARTICOLO QUINTO.— *Se la legge di natura possa essere cambiata e variata.*

Afferma che ciò può essere inteso in due modi. In un modo per addizione, e così può essere mutata con aggiunte. In un altro modo per sottrazione, cioè che si sottragga un qualche principio, e da questo punto di vista è immutabile. Quelli che non sono principi primi certamente possono mutare, come avere più mogli, che è contro la legge di natura, poiché non è così noto a tutti. Il fine del matrimonio è la generazione della prole. E avere più mogli non è direttamente contro questo fine, ma in qualche modo è contro, poiché non è conveniente, anzi in qualche modo è impedita la generazione della prole, poiché due donne concepiranno meglio da due uomini che da uno solo.

Da quest'articolo è evidente che non solo riguardano la legge di natura i primi principi, ma anche ciò che è dedotto da quelli, purché si conosca che è dedotto da quelli.

[Lectio 124] - Secundum argumentum est[101]: contra legem naturae est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur mutata a Deo Gen 22[102], Ex 12[103], Os 1[104]. Ergo. Respondet[105] quod Deus est dominus vitae et mortis et dominus universorum, et potest dare feminam cui voluerit, et etiam bona Aegyptiorum. Circa istas dispensationes multa possent peti, sed quia infra quaest. 100 quaerit Doctor an cadat dispensatio in lege naturae[106], ideo illic agemus[107].

ARTICULUS SEXTUS.— *Utrum lex naturae possit aboleri a corde hominis*[108]

Distinguit[109] et concludit quod prima principia non possunt aboleri, sed bene alia secundaria, ut conclusiones illatae ex illis. Iam diximus supra[110] utrum in lege naturae cadat ignorantia.

101. *Ibid.* 2, 137.

102. Gen 22, 2: «Ait illi: Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram visionis: atque ibi offeres eum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi».

103. Ex 12, 35-36: «Feceruntque filii Israel sicut praeceperat Moyses: et petierunt ab Aegyptiis vasa argentea et aurea, vestumque plurimam. Dominus autem dedit gratiam populo coram Aegyptiis ut commodarent eis, et spoliaverunt Aegyptios».

104. Os 1, 2: «Principium loquendi Domino in Osee; et dixit Dominus ad Osee: Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac tibi filios fornicationum, quia fornicans fornicabitur terra a Domino».

105. Thomas, *I II* quaest. 94, art. 5 ad 2, BAC 149 Madrid 1956, 138-139.

106. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 8, BAC 149 Madrid 1956, 300-303.

107. Vide infra pp. 186-200.

108. Thomas, *I II* quaest. 94, art. 6, BAC 149 Madrid 1956, 139: «Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri».

109. *Ibid.* in cor., 140.

110. Vide supra pp. 120-122.

[Lección 124]

El segundo argumento es el siguiente: la muerte de un inocente es contraria a la ley natural y también el adulterio y el hurto; ahora bien, esto se halla cambiado por Dios en la Escritura; luego… Responde que Dios es el dueño de la vida y de la muerte y señor de todas las cosas y puede dar esposa a quien quiera, y también los bienes de los egipcios. Muchas cosas podrían preguntarse acerca de estas dispensas, pero, puesto que más adelante, en la cuestión 100, el Doctor se plantea si la dispensa cae bajo el poder de la ley natural, allí trataremos de ellas.

ARTÍCULO SEXTO.— *Si la ley natural puede ser suprimida del corazón del hombre.*

Hace una distinción y concluye que los primeros principios no pueden ser abolidos, pero sí otros secundarios, como las conclusiones que de ellos se deducen. Ya tratamos antes de si es posible que se dé la ignorancia en la ley natural.

[Lezione 124]

Il secondo argomento è il seguente: l'uccisione dell'innocente è contro la legge di natura, ed anche l'adulterio e il furto. Ma queste regole sono state mutate da Dio; dunque… Risponde che Dio è il Signore della vita e della morte e il Signore di tutte le cose, e può dare la donna a chi vuole, ed anche a chi vuole i beni degli egiziani. Si potrebbero chiedere molte cose circa queste dispense, ma poiché più sotto alla q. 100 il Dottore si domanda se avvenga dispensa nella legge naturale, di questo tratteremo ivi.

ARTICOLO SESTO.— *Se la legge di natura possa essere cancellata dal cuore dell'uomo.*

Distingue e conclude che i primi principi non possono essere aboliti, ma altri secondari sì, come le conclusioni ricavate da primi. Già dicemmo sopra se si dia l'ignoranza nella legge di natura.

QUAESTIO 95
DE LEGE HUMANA

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrum fuerit utile poni leges ab hominibus*[111]

Respondet quod fuit necessarium, non solum utile, etc.[112]

ARTICULUS SECUNDUS.— *Utrum omnis lex humanitus posita derivetur a lege naturali*[113]

Respondet[114] quod sic, si est iusta etc. In primo articulo in fine corporis corrige *explendas* ubi in *expellendas*[115]. Nihil obscuri habet haec quaestio.

Dubitatur hic: nonne esset satis quod omnis lex humana derivaretur a lege divina positiva? Quid opus est quod derivetur a lege naturae? Respondetur ad hoc quod etiam ipsa lex divina positiva dependet quodammodo a lege naturali, quia *disponit omnia Deus suaviter*[116]. Ideo nulla lex fuit divina quae non haberet aliquam rationem legis naturae; licet non esset alia ratio quaerenda quam voluntas Dei, sicut praecepit abstinere a carnibus suillis, tum quia non sunt sanae, tum propter significationem[117].

ARTICULUS TERTIUS.— *Utrum lex debeat esse utilis, iusta, honesta, manifesta etc.*[118]

111. Thomas, *I II* quaest. 95, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 163: «Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus».

112. *Ibid.* in cor., 164-166.

113. Thomas, *I II*, quaest. 95, art. 2, BAC 149 Madrid 1956, 166: «Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur».

114. *Ibid.* in cor., 167-168.

115. Thomas, *I II* quaest. 95, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 165: «...quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia».

116. Sap 8, 1.

117. Lev 11, 7-8: «Et sus: qui cum ungulam dividat, non ruminat. Horum carnibus non vescemini, nec cadavera contingetis, quia immunda sunt vobis».

118. Thomas, *I II* quaest. 95, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 169: «Utrum Isidorus [Etymologiae lib.V, cap 21] convenienter qualitatem legis positivae describat».

CUESTIÓN 95
LA LEY HUMANA

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si ha sido útil que los hombres hayan creado las leyes.*

Responde que ha sido, no sólo útil, sino necesario, etc.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si toda ley creada por los hombres procede de la ley natural.*

Responde que sí, si es justa, etc. Al final del cuerpo del primer artículo es preciso corregir «que hay que rechazar» por «que hay que explicar». Sobre esta cuestión no existe duda alguna.

Lo que se duda es esto: ¿no bastaría con que toda ley humana se derivase de la ley divina positiva? ¿Qué necesidad hay de que proceda de la ley natural? Se responde a esto que incluso la ley divina positiva se halla sometida en cierto modo a la ley natural, porque Dios lo dispone todo de una manera suave. Por consiguiente, no ha existido ninguna ley divina que no tuviera algún fundamento en la ley natural, aunque no haya que buscar para ello más razón que la voluntad de Dios, como, por ejemplo, el precepto de abstenerse de carne de cerdo, no sólo porque no es sana, sino por su significado.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si la ley debe ser útil, justa, honesta, manifiesta,* etc.

QUESTIONE 95
SULLA LEGGE UMANA

ARTICOLO PRIMO.— *Se sia stato utile che gli uomini abbiano posto alcune leggi.*

Risponde che fu necessario, non solo utile, ecc.

ARTICOLO SECONDO.— *Se ogni legge positiva data dall'uomo derivi dalla legge naturale.*

Risponde di sì, se è giusta, ecc. Nel primo articolo alla fine del corpo devi correggere *explendas* dove c'è *expellendas*. Questa questione non ha nulla di oscuro.

Qui ci si chiede: non sarebbe stato sufficiente che ogni legge umana derivasse dalla legge divina positiva? Che bisogno c'è che derivi dalla legge di natura? Si risponde a ciò che anche la stessa legge divina positiva dipende in una certa misura dalla legge naturale, poiché Dio dispone armonicamente tutte le cose. Perciò non si ebbe nessuna legge divina che non avesse un qualche fondamento nella legge naturale; sebbene non vi fosse altra ragione da ricercare oltre la volontà di Dio, come quando ha ordinato di astenersi dalle carni di suino, ora perché non sono sane, ora per il significato.

ARTICOLO TERZO.— *Se la legge debba essere utile, giusta, onesta, palese*, ecc.

ARTICULUS QUARTUS.— *Utrum convenienter Isidorus dividit legem in ius gentium et in ius civile*[119]

[Quaestione] 105, art. 1[120], et I p., quaest. 105, a. 3[121], et II-II, quaest. 50[122], et *Contra gentes* lib. III[123], cap. 114 et opuscula 20 art. 20[124] dicit contra ea quae in isto articulo dicit. Sed de his infra quaest. 100[125].

119. Thomas, *I II* quaest. 95, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 172: «Utrum Isidorus [Etymologiae lib. V, cap. 5 et 6] convenienter ponat divisionem humanarum legum».

120. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 483-489.

121. No se trata de este tema en el lugar citado.

122. No se trata de este tema en el lugar citado.

123. Thomas, *Summa contra gentes* lib. III, cap. 114, BAC 102 Madrid 1968, 444-446.

124. Non est hic locus.

125. Vide infra pp. 183-217.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si Isidoro divide de forma apropiada la ley en derecho de gentes y derecho civil*, etc.

En diversos lugares santo Tomás habla en sentido contrario a lo que aquí afirma. Pero de ello hablaremos más adelante en la cuestión 100.

ARTICOLO QUARTO.— *Se Isidoro faccia in modo adeguato la distinzione delle leggi umane in diritto delle genti e diritto civile*.

In diversi luoghi san Tommaso parla contro le cose che in quest'articolo afferma. Ma di questo parleremo più sotto alla q. 100.

QUAESTIO 96
DE POTESTATE LEGIS HUMANAE

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrum lex humana debeat poni in communi an in particulari*[126]

Respondet quia lex respicit bonum commune, debent dari in communi et durare in republica[127].

ARTICULUS SECUNDUS.— *Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere*

Respondet quod non, et est notanda ratio[128]. Non enim est quam multi putant. Quia enim leges ponuntur imperfectis oportet quod possint ferre. Ratio quam dant aliqui est quia ea non turbant pacem reipublicae. Non curant leges ut fornicatio etc.

ARTICULUS TERTIUS.— *Utrum lex humana praecipiat actus omnium virtutum etc.*[129]

ARTICULUS QUARTUS.— *Utrum lex humana imponat hominibus obligationem in foro conscientiae*[130]

An teneantur homines sub peccato mortali parere legibus humanis.

Ponit conclusionem: *quod lex humana quae est iusta obligat in foro conscientiae, sed non iniusta*[131].

Primum probat auctoritate apostoli Petri: *Haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens iniuste*[132].

Primum omnium, quia magis dubitatur de legibus civilibus quam pontificiis, ideo de illis quaeritur an obligent in foro conscientiae.

126. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 1, BAC 1956, 176: «Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari».

127. *Ibid.* in cor., 177: «Finis autem legis est bonum commune [...] Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune [...] Nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem».

128. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 180.

129. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 181-183.

130. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 4, BAC 149 Madrid 1956,183.: «Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae».

131. *Ibid.* in cor., 184-185.

132. 1 Petr 2, 19: «Haec est enim gratia, si propter Dei conscientiam sustinet quis tristitias, patiens iniuste».

CUESTIÓN 96
LA POTESTAD DE LA LEY HUMANA

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley humana debe establecerse para la comunidad o para los particulares.*

Responde que, puesto que las leyes se ordenan al bien común, deben establecerse para la comunidad y perdurar en la comunidad política.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si corresponde a la ley humana reprimir todos los vicios.*

Responde que no y hay que observar su explicación, pues no es la que muchos creen. En efecto, puesto que las leyes se establecen para seres imperfectos es necesario que éstos puedan tolerarlas. La razón que dan algunos es que no perturban la paz de la comunidad política. Las leyes no se preocupan de cosas como la fornicación, etc.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si la ley humana ordena los actos de todas las virtudes.*

ARTICULO CUARTO.— *Si la ley humana impone a los hombres su obligación en el foro de la conciencia.*

Se pregunta si los hombres están obligados a cumplir las leyes bajo pena de pecado mortal. Extrae la siguiente conclusión: *que la ley humana justa obliga en el foro de la conciencia, pero no la injusta.*

Prueba lo primero por la autoridad del apóstol Pedro: «*A Dios le es grato que, por consideración a Él soporte uno las ofensas, padeciendo injustamente*».

Lo primero de todo, puesto que se duda más acerca de las leyes civiles que de las pontificias, es preciso preguntarse si aquéllas obligan a su cumplimiento en el foro de la conciencia.

QUESTIONE 96
IL POTERE DELLA LEGGE UMANA

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge umana debba darsi per la comunità o per i singoli.*

Risponde che, dato che le leggi guardano al bene comune, devono essere date in vista della comunità e perdurare nella sua organizzazione politica.

ARTICOLO SECONDO.— *Se spetti alla legge umana reprimere ogni vizio.*

Risponde di no, ed è da notare la ragione, perché non è quella che molti reputano. Infatti, poiché le leggi sono date per esseri imperfetti occorre che essi possano sopportarle. La ragione che danno alcuni è perché queste cose non turbano la pace della comunità politica. Le leggi non curano cose come la fornicazione, ecc.

ARTICOLO TERZO.— *Se la legge umana prescriva gli atti di tutte le virtù.*

ARTICOLO QUARTO.— *Se la legge umana imponga all'uomo l'obbligo in coscienza.*

Se gli uomini siano tenuti a obbedire alle leggi umane sotto pena di peccato mortale.

Giunge alla conclusione, che la legge umana che è giusta obbliga in coscienza, quell'ingiusta no.

In primo luogo lo prova con l'autorità dell'apostolo Pietro: «Questo è un titolo di benevolenza divina: sopportare dolori in base alla consapevolezza che uno ha di Dio, soffrendo ingiustamente».

Prima di tutto, dato che si dubita maggiormente più delle leggi civili che di quelle pontificie, è bene chiedersi se le prime obblighino in coscienza.

Et videtur quod non. Primo, quia sequeretur quod potestas regia esset vere spiritualis sicut potestas papae. Consequens autem est falsum, quia per hoc distinguuntur potestas regia et pontificia, quia una est spiritualis alia non. Consequentia probatur, quia habet effectus pure spirituales, si potest ligare animas. Secundo, quia finis legis civilis est solum beatitudo naturalis, non supernaturalis, sicut pontificiae. Ergo… Tertio, quia mirabile est; potestas civilis non potest absolvere a peccato. Ergo nec obligare ad illud. Quarto arguitur: sequeretur [quod puniretur] quis bis in idipsum pro una sola culpa. Patet, quia puniet me rex temporaliter; et ultra ad poenam spiritualem obligor. Ergo... Quinto arguitur, quia nullus potest obligare ad culpam quam ipse non potest punire, sicut non potest punire excommunione quae est poena spiritualis. Sexto, vel est in potestate regis quod tales leges obligent in foro conscientiae, vel non; // sicut est in potestate praelatorum qui possunt facere quod obligent ad poenam solum, ut constitutiones nostrae[133]. Si primum, quid ergo plus habet papa quam rex? Et dato quod sit ita, interpretandae sunt leges in mitiorem partem. Si secundum, risibile est quod non possit.

f. 167

In oppositum sine dubio est veritas.

Probatur auctoritate Apostoli ad Romanos 13: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* […]; *et ipsi sibi damnationem acquirunt*[134]. Et I Petri 2: *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum*[135]. *Non solum propter iram, sed propter conscientiam*[136]. Nihil clarius. Pro probatione et declaratione est notandum quod non est idem omnino obligare in foro conscientiae, et obligare ad culpam. Patet, quia religiosi obligantur apud Deum ad servandum constitutiones, sed non obligantur ad culpam. Et probatur quod obligentur in foro conscientiae. Quia si quis diceret, nolo servare, peccaret, quia ex inobedientia peccaret mortaliter. Et tamen si non obligarentur in foro conscientiae, non peccaret contemnendo, sicut ego contemno servare leges carthusiensium. Unde male

133. *Constituciones O. Praedicatorum* proem. § 3, Romae 1725, 22: «Ut igitur unitati et paci totius ordinis provideamus, volumus et declaramus ut regula nostra et constitutiones nostrae non obligent nos ad culpam sed ad poenam, nisi propter praeceptum vel contemptum».

134. Rom 13, 2.

135. 1 Petr 2, 13.

136. Rom 13, 5.

Y parece que no.

Primero, porque de ello se seguiría que la potestad regia sería verdaderamente espiritual, como la potestad papal. Y esta consecuencia es sin duda falsa, porque la potestad regia se distingue de la pontificia precisamente por esto, porque una es espiritual y la otra no. Se prueba la consecuencia, porque tiene efectos puramente espirituales, en cuanto que puede obligar a las almas.

Segundo, porque el fin de la ley civil es exclusivamente la felicidad natural, no la sobrenatural, como lo es el de la ley pontificia, luego...

Tercero, porque es algo sorprendente; la potestad civil no puede absolver de pecado, luego tampoco puede obligar bajo pena de pecado.

En cuarto lugar se arguye que se produciría que uno [sería castigado] dos veces por una sola culpa en relación a lo mismo. Es evidente, porque el rey me castigará con una pena temporal y además estoy obligado bajo pena espiritual, luego...

En quinto lugar se arguye que nadie puede obligar con una pena que él mismo no puede imponer, como, por ejemplo, no puede castigar con excomunión, que es una pena espiritual.

En sexto lugar, o el rey tiene potestad para imponer el cumplimiento de tales leyes en el foro de la conciencia o no la tiene, como, por ejemplo, los prelados tienen la potestad de hacer que algunas normas obliguen sólo a la pena, como nuestras constituciones religiosas. Si los reyes tienen esa potestad, entonces, ¿qué tiene de más el papa que el rey? Y, dado que así sea, han de interpretarse las leyes en sentido más benigno. Si el rey no tiene tal potestad, es ridículo que no pueda imponer tal obligación en conciencia.

La verdad está indudablemente en lo contrario.

Se prueba por la autoridad del Apóstol: *Quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios [...]; y ellos mismos se atraen sobre sí la condenación*. Y por la de Pedro: *Por amor de Dios someteos a toda institución humana*. Y otra vez Pablo: *No sólo por temor al castigo, sino por la conciencia*. No hay nada más claro. Para probarlo y explicarlo hay que advertir que no es lo mismo obligar en el foro de la conciencia y obligar bajo culpa. Esto es evidente, pues los religiosos están obligados ante Dios a cumplir sus constituciones, pero están obligados bajo culpa. Y se prueba que están obligados en el foro de la conciencia, porque si alguien dijera: no quiero cumplirlas, pecaría mortalmente por su desobediencia. Y, sin embargo, si no estuvieran obligados en el foro de la conciencia, no pecarían al oponerse a su cumplimiento, como si yo, por ejemplo, me niego a cumplir las reglas de los cartujos. De esto se

E sembra di no.

In primo luogo, poiché seguirebbe che il potere regio sarebbe veramente spirituale come il potere del papa. Ma la conseguenza è falsa, poiché per ciò sono distinte la potestà regia e la pontificia, perché una è spirituale mentre l'altra non lo è. La conseguenza è provata, poiché ha effetti puramente spirituali, in quanto può obbligare le anime.

In secondo luogo, poiché il fine della legge civile è solamente la felicità naturale, non soprannaturale, come quella della legge ecclesiastica: dunque…

In terzo luogo, poiché c'è da meravigliarsi; la potestà civile non può assolvere dal peccato: dunque nemmeno obbligare sotto minaccia di peccato.

In quarto luogo si deduce che uno sarebbe punito due volte per una sola colpa. È evidente, poiché il re mi punirà con una pena temporale, e inoltre sono obbligato sotto pena spirituale. Dunque…

In quinto luogo si deduce, poiché nessuno può obbligare in riferimento a una colpa che egli stesso non può punire, come per esempio non può punire con la scomunica che è una pena spirituale.

In sesto luogo, o è in potere del re che tali leggi obblighino in coscienza, oppure no; come per esempio i prelati possono far sì che alcune norme obblighino soltanto in riferimento alla pena, come accade nella nostra regola. Se è vero il primo caso, che cosa dunque ha di più il papa che il re? E concesso che sia così, le leggi sono da interpretarsi nel modo più benevolo. Se è vero il secondo caso, è ridicolo che non possa.

La verità sta certamente nel contrario.

Si prova con l'autorità dell'apostolo: «Chi si ribella all'autorità, si contrappone a un ordine stabilito da Dio. Da se stessi si attireranno la condanna». E I Pietro: «Sottomettetevi a ogni istituzione umana a causa di Dio, non solo per timore della sua ira, ma anche a motivo della coscienza». Nulla è più chiaro. Per provarlo e spiegarlo è da notare che assolutamente non è lo stesso obbligare in coscienza, e obbligare sotto una sanzione. È evidente, poiché i religiosi sono obbligati di fronte a Dio a osservare le loro regole religiose, ma non sono obbligati sotto una sanzione. E si prova che siano obbligati in coscienza. Poiché se uno dicesse, non voglio osservare, peccherebbe, poiché farebbe peccato mortale di disobbedienza. E tuttavia se non fossero obbligati in coscienza, non peccherebbero trascurando, come per esempio io non bado ad osservare le regole dei certosini. Perciò a torto

dicunt quod non obligant tales leges in foro conscientiae. Et leges civiles obligant ultra hoc ad culpam.

[Lect. 125] — Pro declaratione huius, licet certum sit, est notandum quod Doctor[137] superius dixit, quod ratio peccati fundatur in ratione bonitatis et malitiae, quia ex hoc quod est bonum vel malum, habet rationem meriti vel demeriti. Primum ergo quod facit lex divina est facere aliquid bonum vel malum quod de se erat indifferens. Licitum est comedere carnes hodie. Si superveniret lex divina prohibens, esset malum. E contrario circumcisio erat indifferens, et per legem factam est bona. Secundo, lex divina et humana non differunt nisi penes auctores, quia una est a solo Deo, alia a Deo et ab homine. Ita obligat una sicut et alia. Et sicut illius quod producitur per causas secundas non minus Deus est causa quam eorum quae se solo producit et immediate; et sicut quod effectus legis divinae est facere aliquid bonum vel malum, ita primum quod facit lex humana est constituere aliquid in esse vitii vel virtutis, quia antequam esset probibitum comedere carnes feria sexta, erat bonum, nunc est malum[138]. Pro certo ergo tenendum quod leges civiles obligant ad culpam.

De legibus ecclesiasticis, an obligent ad culpam, nulla est controversia cum catholicis. Sed Lutherus[139] negat quod obligent.

Sed contra illum sunt infinita testimonia. Mt 18: *Si ecclesiam non audierit, sit tibi quasi ethnicus* etc[140]. Et non solum in correptione fraterna, sed in omnibus praeceptis Ecclesiae. Item Lc 10, *Qui vos audit* etc[141]. exponunt haeretici quando praedicant legem, sed extorte. Item Mt 16: *Quodcumque ligaveritis super terram, etc*[142]. Item 23: *Super cathedram Moysi sederunt principes et pharisaei[…]; quaecumque etc*[143]. Item ad Hebr 13, *Obedite praepositis vestris*[144], et 1 Thess 4, *Scitis*

137. Thomas, *I II* quaest. 78. art. 1 per totum, BAC 126 Madrid 1954, 742-744.

138. Gratiani *Decretum* De cons. D. 5, c. 31: «Quia dies sabbati apud sanctos Patres nostros in abstinentia celebris est habitus, nos eorumdem auctoritatem sequentes salubriter ammonemus, ut quicumque christianae religionis participem se esse desiderat, ab esu carnium eadem die (nisi maiori festivitate interviniente, vel infirmitate impediente) abstineat».

139. Martin Luther, *De captivitate Babyloniae Ecclesiae praeludium*, Werke, Weimar 1888 = Graz 1966, t. 6, 535-538.

140. Mt 18, 17-18: «Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethicus et publicanus. Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo».

141. Lc 10, 16: «Qui vos audit, me audit: et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit eum qui misit me».

142. Mt 16, 19: «Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis».

143. Mt 23, 2-3: «Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei. Omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite: secundum opera vero eorum nolite facere: dicunt enim, et non faciunt».

144. Hebr 13, 17: «Obedite praepositis vestris, et subiacete eis».

deduce que se equivocan los que afirman que tales leyes no obligan a su cumplimiento en el foro de la conciencia. Y las leyes civiles obligan, además, bajo culpa.

[Lección 125]

Para explicar esto, es preciso advertir, aunque sea cierto, lo que el Doctor dijo antes, que la causa del pecado está en proporción con la bondad y la maldad, pues el fundamento del mérito o demérito de algo reside en que sea bueno o malo. Por consiguiente, lo primero que hace la ley divina es convertir en bueno o malo algo que de suyo era indiferente. Supongamos que es lícito comer carne hoy, pero si apareciera súbitamente una ley divina que lo prohibiera, se convertiría en algo malo. Por el contrario, la circuncisión era indiferente y se transformó en algo bueno mediante la promulgación de una ley. En segundo lugar, la ley divina y la ley humana no se diferencian más que por sus autores, porque la primera procede de Dios exclusivamente, mientras la segunda procede de Dios y del hombre. Pero tanto obliga una como la otra. Y, así como Dios es causa de lo que produce por medio de las causas segundas, no menos lo es de lo que produce por sí solo y sin intermediarios; y, siendo el primer efecto de la ley divina hacer que algo sea bueno o malo, asimismo lo primero que hace la ley humana es establecer el carácter de vicio o virtud de algo, porque antes de que estuviera prohibido era bueno comer carne el viernes, pero ahora es malo. Por consiguiente, hay que tener por cierto que las leyes civiles obligan bajo culpa.

Acerca de si las leyes eclesiásticas obligan bajo culpa no existe controversia alguna entre los católicos, pero Lutero niega esta obligación.

Sin embargo contra él hay infinitos testimonios: *Si a la Iglesia desoye, será para ti como un gentil*. Y no sólo en cuanto a la corrección fraterna, sino en todos los preceptos de la Iglesia. Asimismo. *El que a vosotros oye…*, etc., lo explican los herejes cuando predican la ley, pero lo distorsionan. Igualmente: *lo que atareis en la tierra…*, etc. Del mismo modo: *en la cátedra de Moisés se han sentado príncipes y fariseos… cualquier cosa que…*, etc. Asimismo: *Obedeced a vuestros jefes…* y *sabéis qué mandatos os he dado*

affermano che tali leggi non obbligano in coscienza. E le leggi civili obbligano oltre a ciò sotto sanzione.

[Lezione 125]

Per la spiegazione di questo, è da notare —sebbene sia certo— che il Dottore più sopra disse, che la causa del peccato è in proporzione alla bontà e alla cattiveria, poiché la ragione del merito o del demerito di qualcosa sta nell'essere un bene o un male. In primo luogo dunque ciò che fa la legge divina è rendere buono o cattivo qualcosa che di per sé era indifferente. Per esempio: è lecito mangiare carne oggi; se sopravvenisse una legge divina a proibirlo, sarebbe male. Al contrario la circoncisione era indifferente, e per legge divenne buona. In secondo luogo, la legge divina e quella umana non differiscono se non per gli autori, perché una dipende solamente da Dio, l'altra da Dio e dagli uomini. L'una obbliga così come l'altra. E così come Dio è causa di ciò che è prodotto attraverso cause seconde non meno che di quello che produce da solo e direttamente, e come il primo effetto della legge divina è rendere qualcosa buono o cattivo, così il primo effetto che produce la legge umana è stabilire qualcosa nel suo essere vizio o virtù, poiché prima che fosse proibito mangiare carne il venerdì era bene, ora è male. Dunque per certo è da ritenere che le leggi civili obbligano sotto sanzione.

A riguardo delle leggi ecclesiastiche, se obblighino sotto sanzione, non vi è nessuna controversia fra i cattolici. Ma Lutero nega che obblighino.

Ma contro di lui vi sono numerosissime testimonianze: «Se alla Chiesa non darà ascolto, sia egli per te come un pagano», ecc. E non solo nella correzione fraterna, ma in tutti i precetti della Chiesa. Allo stesso modo: «Chi ascolta voi» e lo spiegano gli eretici quando predicano la legge, ma in modo distorto. Allo stesso modo: «tutto ciò che avrete legato sulla terra…», ecc. Allo stesso modo: «Sulla cattedra di Mosè si sono assisi gli scribi e i farisei», ecc. Allo stesso modo: «Obbedite ai vostri superiori», e «Voi sapete quali prescrizioni

quae praecepta dederim vobis per Dominum Jesum etc.[145] Item Act 15: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis quam haec necessaria*[146]. Sed nunquam fuit prohibitum lege divina abstinere a suffocato. Ergo erat lex humana. Item Deut 17: *Qui autem noluerit obedire sacerdoti, morte moriatur*[147]; et non de praeceptis legis, sed de aliis. Item Deut 21[148] praecipitur lapidari filius qui non obedivit parentibus ; ergo multo magis possunt obligare parentes spirituales. Ergo erat culpa mortalis.

f. 167v // Propter ista et multa alia tenendum est tamquam de fide quod leges ecclesiasticae obligant ad culpam. Vide Jodocum Chichtovaeum in *Antilutbero*, cap. 10[149] et 11[150], quod Christus locutus est in Evangelio tantumdem est ac si viva voce nobis praeciperet. Sed dixit : *Obedite praepositis vestris etc.*[151] Nulla est differentia inter legem divinam et humanam quantum ad illam obligationem.

Sed dubitatur an sub poena peccati mortalis, an venialis obligent. Gerson IV parte *De vita spirituali*[152] defendit quod leges humanae, sive civiles, sive ecclesiasticae, quantum est de se non possunt obligare ad mortale. Ratio est quia mortale non differt a veniali nisi penes reatum poenae aeternae vel temporalis. Sed legislatores humani non possunt obligare ad poenam aeternam, quam non potest executioni mandare, sicut rex non potest obligare sub poena excommunicationis. Unde dicit quod nisi sit ex contemptu, non obligant leges humanae ad mortale. Et ad argumentum in contrarium, qui non confiteretur semel in anno nonne peccat mortaliter? Respondet quod aliquando peccant mortaliter, sed hoc non est [ex] ratione ipsarum legum humanarum, sed potius legis divinae. Unde lex humana potius est declaratoria quam obligatoria. Sicut si medicus praecipiat mihi: si comedis pisces, morieris, comedo et morior. Sed non peccavi quia

145. 1 Thess 4, 2. 8» Scitis enim quae praecepta dederim vobis per Dominum Iesum [...] Itaque qui haec spernit, non hominem spernit, sed Deum: qui etiam dedit Spiritum suum sanctum in nobis».

146. Act 15, 28.

147. Deut 17, 12: Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, et decreto iudicis, morietur homo ille, et auferes malum de Israel».

148. Deut 21, 20-21: «Filius noster iste protervus et contumax est, monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriae atque conviviis: lapidibus eum obruet populus civitatis: et morietur, ut auferatis malum de medio vestri, et universus Israel audiens pertimescat».

149. Iodocus Clichtove, *Antilutherus* lib. III, cap. 10, Parisiis 1524, fols. 144v-146v.

150. *Ibid.* cap 11, fols. 146v-147v.

151. Vide supra notam 144.

152. Ioannes Gerson, *Liber de vita spirituali animae* lect. 4, coroll 4, *Opera omnia*, Antuerpiae 1706 t. 3, col. 40; ed Glorienx 1960, vol. 3, 160-161: «Omissio horarum canonicarum, transgressio ieiuniorum ecclesiasticorum et generaliter omnium statutorum et regularum et canonum nunquam est mortale nisi pro quanto divinae legi praeceptivae dissinans invenitur; et ita quantum lex aliqua habet admixtum de lege divina praeceptiva, tantumde et non amplius est eius transgressio mortaliter vitiosa». *Ibid.* lect. 4, *Opera omnia*, Antuerpiae 1706 t. 3, col. 38: ed. Glorienx 1960, vol. 3, 157: «Ista vero concludunt quod solus [Deus] potest dare praecepta affirmativa aut negativa sub poena mortis aeternae, quia illam infligere solus potest».

por el Señor Jesús…, etc. Igualmente: *ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna carga más que estas necesarias*. Ahora bien, nunca fue prohibido por la ley divina abstenerse de carne de animal ahogado; luego, era una ley humana. Asimismo se dice: *el que no quiera obedecer al sacerdote, será condenado a muerte*; y no se trata de preceptos de la ley, sino de otros. Igualmente: se ordena lapidar al hijo que no obedezca a sus padres; luego, con mayor razón pueden obligar los padres espirituales. Por consiguiente, se trataba de culpa mortal.

Por estas y otras muchas razones hay que mantener, como si fuera un acto de fe, que las leyes eclesiásticas obligan bajo culpa. Ve lo que dice Josse Clichtove, en su *Antilutero*, que lo que Cristo dice en el Evangelio es como si nos lo mandara de viva voz. Ahora bien, él ha dicho: *Obedeced a vuestros jefes*, etc., luego no hay ninguna diferencia entre la ley divina y la humana en cuanto a esta obligación.

Pero se duda si obligan bajo pena de pecado mortal o venial. Gerson defiende que las leyes humanas, sean civiles o eclesiásticas, tomadas en sí mismas, no pueden obligar bajo pena de pecado mortal. La razón para ello es que el pecado mortal no se diferencia del venial sino en la imputación de una pena eterna o temporal, respectivamente. Ahora bien los legisladores humanos no pueden obligar a pena eterna, ya que no pueden ordenar su ejecución, lo mismo que el rey no puede obligar bajo pena de excomunión. Por este motivo, dice que las leyes humanas, a no ser por su desprecio, no obligan bajo pena de pecado mortal. Al argumento en contra, ¿acaso no peca mortalmente el que no se confesare al menos una vez al año?, responde que alguna vez pecan mortalmente, pero no es debido a las leyes humanas, sino más bien en razón de la ley divina. De donde se deduce que la ley humana es más bien declaratoria que obligatoria. Como si, por ejemplo, el médico me prescribiese: si comes peces, morirás; yo los como y muero. Ahora bien,

vi ho dato nel Signore Gesù». Allo stesso modo: «Infatti lo Spirito Santo e noi abbiamo deciso di non imporvi altro peso eccetto quelle cose necessarie». Ma mai fu proibito dalla legge divina astenersi dalla carne dell'animale soffocato. Dunque, era una legge umana. Allo stesso modo si dice: «Colui che non vuole obbedire al sacerdote, sarà condannato a morte»; e non a proposito dei precetti della legge, ma su altre cose. Allo stesso modo si ordina sia lapidato il figlio che non obbedì ai genitori: dunque ancor più possono obbligare i padri spirituali. Dunque, era peccato mortale.

A causa di queste e molte altre cose è da ritenersi, come di fede, che le leggi ecclesiastiche obbligano sotto sanzione. Vedi *l'Antilutero* di Josse Clichtove che afferma che quello che Cristo ha detto nel Vangelo è come se ce lo ordinasse parlandoci di persona. Ma disse, «obbedite ai vostri superiori». Nessuna è la differenza fra la legge divina e l'umana in quanto all'obbligo.

Ma si dubita se obblighino sotto pena di peccato mortale o veniale. Gerson nella IV parte del *De vita spirituali* sostiene che le leggi umane, sia civili, sia ecclesiastiche, in se stesse non possono obbligare sotto pena di peccato mortale. La ragione è che il peccato mortale non differisce dal veniale se non in quanto reato di pena temporale oppure eterna. Ma i legislatori umani non possono obbligare a una pena eterna, che non possono far eseguire, come il re non può obbligare sotto pena di scomunica. Perciò afferma che le leggi umane non obbligano sotto pena di peccato mortale a meno che non sia il caso di disprezzo. E all'argomento contrario —chi non si confessa una volta l'anno non pecca forse mortalmente—, risponde che alcune volte peccano mortalmente, ma ciò non è in forza delle leggi umane stesse, ma piuttosto in forza della legge divina. Quindi la legge umana è più esplicativa che obbligante. Ad esempio, se un medico mi prescrivesse: se mangi pesci, morirai, io mangio e muoio. Ora, non ho peccato perché

medicus praecepit, non enim poterat mihi praecipere, sed quia declaravit mihi legem naturalem qua tenebar conservare vitam; sic lex ecclesiastica iubet confiteri, et sic declarat legem divinam etc. Ego nescio. Forte Gerson parum plus dicit quam alii.

Eamdem opinionem videtur tenere Durandus in suo tractatu *De origine iurisdictionis*[153]. Illam etiam opinionem tenent multi canonistae, quod leges [humanae] non obligant ad mortale nisi ex contemptu. Cardinalis in Clementina 1 De observatione ieiuniorum[154], tenet, etiam *Summa Angelica*[155], nisi ex contemptu, et addit vel ex consuetudine; et citat Bernardum *De praecepto et dispensatione*[156]. Sed ego credo quod beatus Bernardus non loquebatur de illo. *Summa Angelica*[157] citat Richardum, *Quodlibeta* 1, quaest. 19[158].

Communis tamen opinio theologorum est quod leges humanae possunt obligare virtute sua ad mortale.

Hoc sanctus Thomas IV, dist. 15[159] et II-II, quaest. 158[160], et Panormitanus[161] et Archidiaconus[162] et canonistarum multorum et ita tenenda est.

153. No identificada.

154. Franciscus Zabarella, [Revera] *Super Secundo et Tertio Decretalium* [X 3, 46], Venetiis 1502, fol. 367: «Concludit tum quod cum ex contemptu mortale est alias secus quod placet et sic respondi a pluribus scholasticis interrogatus».

155. Angelus de Clavasio, *Summa Angelica de casibus conscientiae* v. *Inobedientia* n. 1, Venetiis 1569, fol. 325-325v: Nam durum valde videtur quod praelatus intendat semper inicere laqueum peccati mortalis in suis praeceptis. Et ideo solum credo sit in contemptoribus et illis quae praevaricationem et inobedientiam ducunt in consuetudinem; quae est quidam contemptus interpretatus»; *Ibid*. v. *Inobedientia*, Venetiis 1569, fol. 325: «Aut talis lex non est abrogata neque per contrarium consuetudinem neque per non acceptationem, et tunc fuit diversa opinio inter doctores. Quidam dicunt, ut Collectarius in c. 1 De constitutionibus, et multi alii, quod talis inobedientia non est mortale peccatum, nisi fiat ex contemptu, et huiusmodi opinionis videtur fuisse beatus Bernardus, lib. 2 *De praecepto et dispensatione*, ubi dicit: *Non qualiscumque mandati praeteritio criminalem inobedientiam facit, sed repugnare et nolle obedire*».

156. Bernardus, *Liber de praecepto et dispensatione* cap. 8, 11, 12 et 13, PL 182, 870-871 et 876-880.

157. Angelus de Clavasio, *Summa Angelica de casibus conscientiae* v. *Inobedientiae*, Venetiis 1569, fol. 325-325v: «Alii tenent quod praedicta opinio est vera, nisi fiat ex consuetudine contra legem, quia sic etiam esset mortale. Et huius opinionis videtur Ricardus de Mediavilla in quolibeto 1 q. 1... Et pro hoc facit c. 2 De maioritate et obedientia et c. *Quod praecipitur* 14 q, 1. Et huius opinionis videtur Panormitanus in rubrica De observatione ieiuniorum... et Geminianus in c. *Generali* De electionibus lib. 6. Facit pro hac opinione glossa in c. *Quisquis* 4, q. 5 et c. *Honoratus* 74 dist., et 84 dist. c. 1, et 10 dist. *Quis autem*, et quod notat Panormitanus in Clementina 1, De etate et qualitate».

158. Ricardus de Mediavilla, *Quodlibeta* quodlibeto 1, quaest. 19, Venetiis 1509, fol. 9: « Ad istam quaestionem respondeo quod non audire missam die dominica aliquando potest esse saeculari mortale peccatum, aliquando veniale, aliquando nullum peccatum. Quando enim hoc dimittit ex contemptu vero vel interpretativo tunc est peccatum mortale. Et voco contemptum interpretativum cum sine aliqua causa legitima ad non audiendam missam diebus dominicis assuescit».

159. Thomas, *Commentarium in quattuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 15

160. Thomas, *I II* quaest. 158. Non est hic locus.

161. Nicolas de Tudeschis, *Commentaria Primae Partis in Primum Decretalium librum* [X 1, 2, 1], Lugduni 1586, num. 9, fol. 15v-16.

162. Guido de Baysio, *Rosarium seu in Decretorum volumen commentaria* [C. 27 q.1 c.1], Venetiis 1577, fol 333v.

no pequé, porque el médico me lo ordenara, pues no podía ordenármelo, sino porque me mostró una ley natural, según la cual yo estaba obligado a conservar la vida. Del mismo modo la ley eclesiástica ordena confesarse, mostrando con ello la ley divina, etc. Yo no sé. Quizás Gerson dice poco más que los demás.

Durando parece mantener la misma opinión en su tratado *Sobre el origen de la jurisdicción*. Del mismo parecer son otros muchos canonistas que afirman que las leyes humanas no obligan bajo pena de pecado mortal, excepto por su desprecio. El Cardenal, en su *Clementina* 1, sobre la observancia de los ayunos, dice lo mismo; y también en la *Suma Angélica* afirma que no obligan si no es por desprecio y, añade, por la costumbre; y cita el *Del precepto y la dispensa* de Bernardo, aunque yo creo que el bienaventurado Bernardo no hablaba de eso. En la *Suma Angélica* cita también a Ricardo.

La opinión común de los teólogos es, sin embargo, que las leyes humanas pueden obligar, por su propia virtud, bajo pecado mortal. Esto es lo que defienden santo Tomás, el Panormitano, el Archidiácono y muchos canonistas. Y ésta es la tesis que hay que mantener.

il medico me lo ha ordinato, dato che egli non mi poteva comandare, ma piuttosto perché mi manifestò la legge naturale per la quale ero obbligato a conservare la vita. Così la legge ecclesiastica comanda di confessarsi, mostrando in tal modo la legge divina, ecc. Io non so. Forse Gerson dice poco più di altri.

Durando sembra essere nel suo trattato *De origine jurisdictionis* della stessa opinione. Di quella opinione sono anche molti canonisti, il quali affermano che le leggi [umane] non obbligano sotto colpa di peccato mortale se non nel caso di disprezzo. Il Cardinale, in *Clementina* 1, sull'osservanza del digiuno, è della medesima opinione. Anche nella *Summa Angelica* si dice se non per disprezzo e si aggiunge per consuetudine; e cita il *De praecepto et dispensatione* di Bernardo. Ma io credo che il beato Bernardo non parlasse di questo. La *Summa Angelica* cita anche Riccardo.

La comune opinione dei teologi è, tuttavia, che le leggi umane possono obbligare di loro forza sotto minaccia di peccato mortale. Ciò reputa san Tommaso, e il Panormitano, e l'Arcidiacono e molti canonisti e così si deve pensare.

Ista propositio probatur auctoritate Pauli: *Qui autem resistunt damnationem sibi acquirunt*[…]. *Nemini quidquam debeatis. Cui tributum, tributum* etc[163]. Item excommunicatio est de iure positivo; et tamen tenemur sub mortali vitare excommunicatos ut in cap. *Sacris*[164], de his quae vi metusve causa fiunt. Item quia obligant sub poena mortis, ut ait Caietanus[165]; et non est poena capitis pro culpa veniali. Ergo… Item etiam probatur quia Act 15[166] vocantur illa necessaria; sed non ita vocarentur si solum obligarent sub veniali. Ergo... Item in Veteri testamento [prohibetur] sub poena mortis non obedire sacerdoti et parentibus[167]. Ergo multo magis obligant in Novo testamento ad mortale.

Almain tamen in tractatu *De potestate ecclesiastica*[168] dicit quod hoc verum est solum de lege ecclesiastica, et non de civili. Sed illud revera est falsum, quia aequaliter est a Deo. *Omnis potestas a Domino Deo est*[169]. Et *subiecti estote* etc[170]. Et gubernatio reipublicae est necessaria et commissa a Deo principibus saecularibus. Ergo, etc.

f. 168 // Sed hoc suposito quod aeque obligent, nihilominus non omnes leges aut civiles aut ecclesiasticae obligant semper ad mortale. Ideo dubitatur quando obligat ad mortale, et quando ad veniale.

Quantum ad hoc videtur differentia ponenda inter legislatores utriusque legis. Nam videtur quod pendeat ex intentione legislatoris ut obliget ad mortale vel ad veniale. Potest ergo dici isto modo: quando dicitis quod non omnes semper obligant etc., dico quod provenit ex intentione et declaratione legislatoris, sicut posset facere quod non obligent ad aliquam culpam. Iste est unus modus dicendi. Sed dicetis, quando ego cognoscam intentionem eius? Ad hoc respondet Doctor[171] quod aliqua verba sunt unde liceat conjecturare, ut si praecipiatur sub excommunicatione, vel in virtute Spiritus Sancti et

163. Rom 13, 2-8.

164. Gratiani *Decretum* C. 16 q.1, c.56.

165. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 96, art. 4, Romae 1570, fol. 208v: «Nos autem secundum veritatem dicimus quod universaliter lex praeceptiva obligat ad mortem pro sui observatione».

166. Act 15, 28-29: «Visum est enim Spiritui Sancto, et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria: ut abstineatis vos ab immolatis simulachorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione, a quibus custodientes vos, bene agetis. Valete»

167. Deut 17, 12 et Deut 21, 20-21. Vide supra notas 147 et 148.

168. Jacques Almain, *De suprema potestate ecclesiastica* cap. 12, Parisiis 1526, fol. 30: «Unde dico quod summus Pontifex, quia est vicarius Christi, habet auctoritatem ab illo cognoscendi in suo foro de crimine et aliquid praecipere sub obligatione ad poenam aeternam. Et non est simile de praelato civili, puta de rege vel alio temporali iurisdictionem habente in temporalibus; cum talis non habeat potestatem aliquem obligare ad aliquid, cuius transgressio inducat poenam aeternam; quia non est immediate vicarius Christi sicut summus Pontifex, cui potestas immediate ab ipso Christo commissa et collecta est».

169. Rom 13, 1.

170. 1 Petr 2, 13.

171. Thomas, II-II, quaest. 147, art. 3 ad 2, BAC 134, Madrid 1955, 103.

Esta proposición se prueba por la autoridad de Pablo: *Los que resisten se atraen sobre sí la condenación…No debáis nada a nadie. Al que tributo, tributo…*, etc. del mismo modo, la excomunión es de derecho positivo y, sin embargo, estamos obligados a evitar a los excomulgados bajo pecado mortal, como se dice en el capítulo *Sacris*, acerca de lo que se hace a la fuerza o por miedo. También porque obligan bajo pena de muerte, como dice Cayetano, y no hay culpa venial que se condene con pena capital; luego… Igualmente se prueba porque, en los *Hechos de los Apóstoles*, estas cosas se llaman necesarias; y no se denominarían así si sólo obligaran bajo pecado venial, luego… También se prohíbe en el Antiguo Testamento bajo pena de muerte desobedecer al sacerdote y a los padres. Luego con mayor razón obligan las leyes en el Nuevo Testamento bajo pecado mortal.

Sin embargo, Almain, en su tratado *De la potestad eclesiástica*, sostiene que esto es verdad sólo en la ley eclesiástica, pero no en la civil. Pero esto es realmente falso, porque ambas provienen igualmente de Dios. *Toda potestad proviene del Señor Dios*. Y *obedeced…*, etc. Ahora bien, el gobierno de la comunidad política es necesario y ha sido encomendado por Dios a los príncipes seculares; luego…, etc.

Pero, suponiendo que obliguen igualmente, sin embargo no todas las leyes, ya sean civiles o eclesiásticas, obligan siempre bajo pecado mortal. Por consiguiente, persiste la duda de cuándo obligan bajo pecado mortal y cuándo bajo venial.

Respecto a este punto la diferencia parece que ha de hallarse entre los legisladores de una y otra ley. Pues parece que depende de la intención del legislador que la ley obligue bajo pecado mortal o venial. Puede, en efecto, decirse de este modo: cuando decís que no todas las leyes obligan siempre, etc., yo digo que depende de la intención del legislador que obliguen o no, del mismo modo que él podría determinar que no obliguen bajo culpa alguna. Esto no es más que una manera de hablar. Pero diréis: ¿cómo puedo yo conocer su intención? A esta pregunta responde el Doctor que hay algunas palabras de las que cabe deducirla; por ejemplo, si se ordena «bajo excomunión» o «en virtud del Espíritu Santo y de

Questa affermazione si prova con l'autorità di san Paolo: «Chi si ribella all'autorità, si contrappone a un ordine stabilito da Dio. Da se stessi si attireranno la condanna. Date a tutti ciò che è loro dovuto. Il contributo a chi è dovuto il contributo», ecc. Allo stesso modo la scomunica è di diritto positivo; e tuttavia siamo obbligati sotto minaccia di peccato mortale a evitare gli scomunicati come si afferma nel capitolo *Sacris*, circa quelle cose che si fanno per forza o per paura. Allo stesso modo poiché obbligano sotto pena di morte, come dice il Caietano; e non vi è pena capitale per un peccato veniale. Dunque… Allo stesso modo si prova anche perché in *Atti* quelle cose sono dette necessarie; ma non sarebbero denominate così se solamente obbligassero sotto pena di peccato veniale: dunque… Allo stesso modo nel Vecchio Testamento si proibisce sotto pena di morte il disobbedire al sacerdote e ai genitori: dunque molto più le leggi obbligano nel Nuovo Testamento sotto minaccia di peccato mortale.

Tuttavia Almain, nel suo trattato *De potestate ecclesiastica*, afferma che ciò è vero solo per quanto riguarda la legge ecclesiastica, e non per quanto concerne la civile. Ma questo in verità è falso, poiché ugualmente provengono da Dio. «Ogni autorità proviene da Dio». E «sottomettetevi», ecc. E il governo della comunità politica è necessario e affidato da Dio ai principi secolari. Dunque, ecc.

Ma supposto ciò, che ugualmente obblighino, nondimeno non tutte le leggi, sia civili che ecclesiastiche, obbligano sempre sotto pena di peccato mortale. Perciò ci si chiede quando obblighino sotto minaccia di peccato mortale, e quando di veniale.

In quanto a ciò sembra da porsi una differenza tra i legislatori dell'una e dell'altra legge. Infatti sembra che dipenda dall'intenzione del legislatore che obblighi sotto peccato mortale o veniale. Si può dunque dire in questo modo: quando dite che non tutte le leggi sempre obbligano, ecc., io affermo che proviene dall'intenzione e dalla dichiarazione del legislatore, dal momento che potrebbe far sì che non obblighino assolutamente sotto sanzione. Ma ciò è solo un modo di dire. Ma direte: come conoscerò la sua intenzione? A ciò risponde il Dottore che vi sono alcune parole da cui è lecito dedurla. Per esempio, se si ordinasse sotto minaccia di scomunica, o in virtù dello Spirito Santo e della

sanctae obedientiae etc., tunc est signum quod sub mortali. Sed quando talia non ponuntur, sunt simplicia mandata, et tunc non obligant nisi ad veniale. In legibus autem civilibus non potest similiter dici, quia [princeps] non habet potestatem ecclesiasticam ad obligandum vel declarandum quando obliget ad hoc vel ad illud.

Sed tamen dico quod non provenit ex intentione legislatoris quod lex obliget ad mortale aut ad veniale. Probatur. Quia eadem ratione ex intentione illius proveniret quantum peccatum mortale esset hoc vel quantum veniale: ut sunt duo praecepta: qui non audit missam, peccat mortaliter, et qui frangit ieiunium etiam, sed gravius primus. Unde provenit ista gravitas? Certe non ex intentione legislatoris, quia etiamsi ipse vellet, non est in potestate eius. Ergo certe videtur quod nec illud proveniat ex intentione legislatoris. Potest ergo dici secundo modo. Dico quod nulla est differentia inter legem humanam et divinam. Ubi habetis quod fornicatio sit mortale et mendacium iocosum vel verbum otiosum veniale? Certe provenit ex natura rei, ex obiecto ipso. Et supra Doctor[172] posuit regulas quando aliquid est mortale aut veniale. Si est contra caritatem Dei vel proximi, est mortale; si non, est veniale. Dico ergo quod provenit ex parte materiae, quia aliter non potest iudicari. Ut si lex humana sit de re gravi, transgressio erit peccatum mortale; et si de levi, veniale. Nec papa posset facere quod pro re levi lex obliget ad mortale. Quod potest facere est declarare quod lex obliget sub mortali, id est, quando materia est gravis, qualis quando obligat sub excommunicatione, vel in virtute Spiritus Sancti, vel poena damnationis aeternae etc.

Et eodem modo dicendum est de legibus civilibus, quod nec provenit ex intentione regis obligare ad mortale vel veniale nec potest; sed consideranda est natura rei. Sicut quod non habeantur mulas, non est ita gravis materia; unde transgressio forte est solum peccatum veniale. Alias potest obligare ad mortale, et rex etiam potest declarare quod est materia gravis, ut si comminetur sub poena capitis non solvere gabellas, esset mortale, quia est contra caritatem proximi, supposito quod iuste impositae sint, etc.

172. Thomas, *I II,* quaest. 88, art. 2 in cor., BAC 122 Madrid 1954, 888: «Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere: sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi sicut homicidium et similiter. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere».

santa obediencia», etc. Estas palabras indican que se ordena bajo pecado mortal. Pero, cuando no se formulan tales palabras, las leyes son simples mandatos y, en ese caso, no obligan bajo pecado mortal. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de las leyes civiles, ya que el príncipe carece de potestad eclesiástica para obligar o para establecer cuándo obligan bajo pecado mortal o venial.

Digo, no obstante, que no depende de la intención del legislador que la ley obligue bajo pecado mortal o venial. Se prueba, porque por la misma razón dependería de su intención la magnitud del pecado mortal de esto o de lo otro; por ejemplo, de estos dos preceptos: el que no oye misa, peca mortalmente y el que rompe el ayuno también, el primero sin duda es de mayor gravedad. ¿De dónde proviene esta gravedad? Ciertamente no de la intención del legislador, porque, aunque él quisiera, no tiene potestad para ello; luego parece que sin duda la gravedad no proviene de la intención del legislador. En consecuencia, puede decirse de otra manera: yo afirmo que no existe ninguna diferencia entre la ley humana y la divina. ¿Cuál es la razón para que la fornicación sea considerada pecado mortal y la mentira jocosa o la palabra ociosa venial? Ciertamente esto depende de la naturaleza del asunto, del objeto mismo. Antes el Doctor propuso unas reglas para determinar cuándo una cosa es pecado mortal o venial. Si algo se opone a la caridad para con Dios o para con el prójimo, es pecado mortal; si no, es venial. Afirmo, por tanto, que la gravedad depende de la materia, ya que de otro modo no se podría juzgar. Del mismo modo que si la ley humana regula algo grave, su transgresión es pecado mortal, si se refiere a algo leve, es venial. Y ni siquiera el papa podría hacer que una ley obligue bajo pecado mortal en un asunto leve. Lo que sí puede hacer es dictaminar que la ley obliga bajo pecado mortal, siempre que se trate de materia grave, como cuando obliga bajo pena de excomunión, o en virtud del Espíritu Santo, o bajo pena de condenación eterna, etc.

Lo mismo cabe decir de las leyes civiles, a saber, que no depende de la intención del rey obligar bajo pecado mortal o venial, ni él puede hacerlo, sino que es necesario tener en cuenta la naturaleza del asunto. Como, por ejemplo, la prohibición de tener mulas no es materia grave, de donde se deduce que su transgresión quizá es sólo pecado venial. En otros asuntos puede obligar bajo pecado mortal y el rey también puede determinar lo que es materia grave, como, por ejemplo, si se conmina bajo pena capital a los que no paguen tributos, sería mortal, ya que esto atenta contra la caridad para con el prójimo, siempre que los tributos hayan sido impuestos justamente, etc.

santa obbedienza, allora è segno che si ordina sotto minaccia di peccato mortale. Ma quando tali parole sono assenti, allora sono semplici ordini, e non obbligano se non sotto minaccia di peccato veniale. D'altra parte per quanto riguarda le leggi civili non si può parlare allo stesso modo, poiché il principe non ha il potere ecclesiastico per obbligare o per stabilire quando obblighino a questo o a quello.

Tuttavia affermo che non proviene dall'intenzione del legislatore che la legge obblighi sotto minaccia di peccato mortale o veniale. Si prova. Poiché per la medesima ragione dipenderebbe dalla sua intenzione quanto sia un peccato mortale o quanto sia un peccato veniale; per esempio, vi sono i due precetti: chi non ascolta messa, pecca mortalmente, e chi infrange il digiuno anche, ma il primo pecca più gravemente. Da dove proviene questa maggiore gravità? Certamente non dall'intenzione del legislatore, poiché anche se egli stesso volesse, non è in suo potere. Dunque certamente sembra che ciò non provenga dall'intenzione del legislatore. Dunque, si può dire in un altro modo: affermo che non c'è nessuna differenza fra la legge umana e la divina. Da dove ricavate che la fornicazione sia mortale e il mentire per gioco o la parola inutile? Certamente proviene dalla natura della cosa, dall'oggetto stesso. Prima il Dottore diede alcune regole su quando qualcosa è peccato mortale o veniale. Se è contro l'amore di Dio o del prossimo è mortale; altrimenti è veniale. Pertanto, affermo che la gravità proviene da parte della materia, poiché in altro modo non può essere giudicato. Per esempio, se la legge umana è a riguardo di materia grave, la trasgressione sarà peccato mortale; e se è a riguardo di cosa lieve, veniale. Neppure il papa potrebbe fare in modo che per una materia lieve, la legge obblighi sotto minaccia di peccato mortale. Ciò che può fare è rendere chiaro che la legge obblighi sotto minaccia di peccato mortale, sempre che la materia sia grave, come quando obbliga sotto minaccia di scomunica, o in virtù dello Spirito Santo, o sotto la pena della dannazione eterna, ecc.

Allo stesso modo si deve dire delle leggi civili, che non dipende dall'intenzione del re obbligare sotto minaccia di peccato mortale o veniale, né egli può farlo, ma è da considerarsi la natura della cosa. Come, per esempio, la proibizione di non tenere delle mule non è di materia così grave; perciò, forse, la trasgressione è solo peccato veniale. In altri casi può obbligare sotto minaccia di peccato mortale, e anche il re può dichiarare ciò che è materia grave, come, per esempio, se minacciasse sotto pena capitale il non pagare le tasse, sarebbe peccato mortale, poiché è contro l'amore del prossimo, supposto che siano state imposte giustamente, ecc.

f. 168v // Dubitatur ultimo utrum leges poenales praecise, id est quae constituunt aliquam certam poenam, ut qui fecerit ligna ex monte solvant centum aureos, an obligent ad culpam.

Henricus de Gandavo *Quodlibeta* 3, quaest. 22[173] dicit quod aliquando statutum poenale continet praeceptum et poenam, ut si dicat *praecipimus etc.*, *et si quis transgrediatur solvat etc*. Aliquando ponit poenam solum. Primo modo obligat ad culpam, non autem secundo modo. Sequitur *Summa Angelica*[174].

Silvester[175] et communiter summistae et canonistae tenent quod semper obligant. Et melius dicunt, quia propterea ponunt poenam quia prohibent, quia leges imponunt necessitatem. Aliud autem est de obligationibus voluntariis.

Aliam quaestionem movet Caietanus[176], an possit aliquis obligari per legem non obstante timore mortis. Et videtur quod sic ex illo cap. *Sacris*[177]. Ita dicit Caietanus quod sic quantum est de se, etiam non obstante morte. Sed quod non ita obligent est ex bonitate legislatorum. Ego tamen credo, bona venia Caietani, quod non provenit ex bonitate legislatoris, sed ex qualitate legis et materiae, sicut supra dictum est. Et sic aliquando teneretur, aliquando non, prout fuerit materia gravis vel levis.

Ad cap. *Sacris*[178] dicitur quod omnes exponunt et sanctus Thomas in *Quodlibeto*[179] quod inteligitur in casu scandali.

[Lectio 126].— ARTICULUS QUINTUS. — *Utrum omnes legi humanae subiiciantur*[180]

Contra est quod dicit Apostolus: *Omnis* [*anima*] *a potestatibus sublimioribus subdita sit*[181]. Ponit[182] distinctionem et conclusiones iuxta illam.

173. Henricus Gandavensis, *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Bolonensis* quodlibeto *3*, quaest. 22, Parisiis 1518, fol. 82-82v.

174. Angelus de Clavasio, *Summa Angelica de casibus conscientialibus* Pars II, v. *Lex* § 4, Venetiis 1569, fol. 19.

175. Sylvestre Prierio, *Summa Summarum quae Sylvestrina nuncuparur* Pars II v. Poena, § 27, Lugduni 1572, 297; *Ibid.* v. *Lex* § 8, Lugduni 1572, 136.

176. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae S. Thomae A... Caietani ... commentariis illustrata* quaest. 96, art. 4, Romae 1570, fol. 208v:» Nos autem secundum veritatem quod universaliter lex praeceptiva obligat ad mortem pro sui observatione; in casu autem non ex benignitate legum. Ut forte accidit in lege de vitandis excommunicatis». *Ibid.* quaest. 125, art. 3, Romae 1570, fol. 587: «Ad hanc quaestionem in praecedenti libro responsum est et nunc occasione huius litterae, quae eidem motae dicitur, quod sine dubio timor mortis non eximit hominem a praeceptis et prohibitis per legem positivam».

177. X 1, 40, 5: «Distinguimus autem is qui communicat excommunicatis invitus, sit per coactionem adstrictus aut per metum inductus. In primo casu, talem non credimus excommunicatione teneri, cum magis pati quam agere convincatur. In secundo vero, licet metus attenuet culpam, quia tamen non eam prorsus excludit, cum pro nullo metu debeat quis mortale peccatum incurrere, excommunicationis labe credimus inquinari».

178. *Ibid.*

179. Thomas, *Quodlibeta*

180. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 5, BAC 149 Madrid 1956, 186: «Utrum omnes subiiciantur legi».

181. Rom 13, 1.

182. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 5 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 186-187.

Por último, se suscita la duda de si obligan bajo culpa las leyes penales tajantes, es decir, las que establecen una pena determinada, como, por ejemplo, «quien haga leña del monte pagará cien monedas de oro».

Enrique Gandavense dice que a veces una norma penal contiene tanto el precepto como la pena, como si, por ejemplo, dice: «ordenamos... etc., y si alguien los transgrede, pagará...», etc. Otras veces sólo establece la pena. La primera fórmula obliga bajo culpa, pero no así la segunda. Sigue esta opinión la *Suma Angélica*.

Silvestre, los sumistas y los canonistas sostienen en general que las leyes penales obligan siempre. Y lo argumentan en el hecho de que imponen la pena porque prohíben, puesto que las leyes establecen una obligación que hay que cumplir por necesidad. Otra cosa sería si se tratara de obligaciones voluntarias.

Cayetano suscita otra cuestión, a saber, si alguien puede ser obligado por la ley, aunque exista el temor a la muerte. Parece que sí, por el capítulo *Sacris*. Cayetano dice que sí, en cuanto que la ley obliga de suyo, sin que sea un impedimento el temor a la muerte; y que no obligue de este modo depende de la bondad de los legisladores. Yo creo, sin embargo, con el permiso de Cayetano, que tal asunto no depende de la bondad del legislador, sino de la naturaleza de la ley y de su materia, como se ha dicho antes. Y, en consecuencia, la ley obligará unas veces sí y otras no, en la medida en que la materia sea grave o leve.

Al capítulo *Sacris* se responde lo que todos declaran y también santo Tomás en los *Quodlibetales*, lo que se entiende en caso de escándalo.

[Lección 126]

ARTÍCULO QUINTO.— *Si todos están sometidos a las leyes humanas.*

En contra está lo que dice el Apóstol: «*Toda persona está sometida a las potestades superiores*».

Establece una distinción y extrae unas conclusiones de acuerdo con ella.

In ultimo ci si chiede se le leggi strettamente penali, cioè quelle che stabiliscono una qualche pena precisa, come, ad esempio: chi ha raccolto legna al monte paghi cento monete di oro, obblighino sotto sanzione.

Enrico di Gand, dice che a volte una norma penale contiene il precetto e la pena, come, per esempio, se dice: comandiamo, ecc., e se qualcuno trasgredisce paghi, ecc. Altre volte stabilisce soltanto la pena. Nel primo modo obbliga alla sanzione, non invece nel secondo modo. Lo segue la *Summa Angelica*.

Silvestro e i sumulisti e canonisti sostengono concordemente che obbligano sempre. E per meglio dire affermano, che proprio per il fatto di porre la pena, proibiscono, poiché le leggi impongono una necessità. Altro discorso è quello delle obbligazioni volontarie.

Caietano suscita un'altra questione, cioè, se qualcuno possa essere obbligato dalla legge nonostante il timore della morte. E sembra di sì secondo il capitolo *Sacris*. Per quanto riguarda la legge in sé, Caietano afferma di sì anche nonostante il timore della morte. Ma che non obblighino così deriva dalla bontà dei legislatori. Io credo, tuttavia, con buona pace del Caietano, che non dipende dalla bontà del legislatore, ma dalla qualità della legge e della materia, come si è detto sopra. E così talvolta dovrebbero essere osservate, talvolta no, a seconda se sarà materia grave o lieve.

Al capitolo *Sacris* si dice quello che tutti spiegano e anche san Tommaso nelle *Quodlibetales*, ciò che s'intende in caso di scandalo.

[Lezione 126]

ARTICOLO QUINTO.— *Se tutti siano sottomessi alla legge umana.*

Contro vi è ciò che dice l'Apostolo: «Ogni persona si sottometta alle autorità che le sono superiori». Pone una distinzione e deduce in accordo con essa alcune conclusioni.

Dupliciter potest ergo intelligi [CONCLUSIO]. *Uno modo quoad vim directivam; et quoad hoc omnes subduntur. Alio modo quoad vim coactivam, et sic non omnes.*

Nam primo non subditi excipiuntur; secundo qui habent exceptionem per superiorem potestatem.

Secunda CONCLUSIO: *Qui sunt vere probi non proprie coguntur, quia non timore poenae observant, sed amore iustitiae*[183].

Dubitatur qui sunt de alio regno et veniunt ad nostrum vel etc., an obligentur legibus nostris. Respondetur quod sine dubio hospites obligantur legibus, quia rex potest ferre leges de hospitibus; quia si liceret Gallis vivere in Hispania ad libitum, non haberet respublica commodum regimen, cum tamen sit perfecta et non egeat nisi suis legibus. Et probatur. Quia si hospites non obligarentur, essent omnino exempti, quia cum peregrinantur non utuntur nec tenentur suis legibus. Et peccarent si extraherent pecuniam a regno. Non tamen si semel equitasset in mula statim auferretur etc.

Dubitatur utrum clerici subiiciantur legibus civilibus an clericus in minoribus obligetur vel possit habere mulam nam tales prohibentur nunc. Respondetur [quod] distinguunt iurisconsulti. Duplex est lex civilis: una quae tangit solos clericos [habere patet quod clerici obligantur lege venationis][184]; et tali non obligantur ecclesiastici, nisi forte essent in favorem clericorum, quia privilegium extendit se etiam ad exemptos. Aliae sunt leges communes omnibus civibus quae spectant ad commodum omnium; et tales sine dubio obligant omnes tam ecclesiasticos quam etiam religiosos; ut quod non habeant vestem sericam integram[185], non portent arma invasiva etc.[186], obligant certe in foro conscientiae, nisi aliquo modo lex sit lata in odium clericorum. Hoc si cetera sint paria. Nam si esset lex absolute quod nullus equitaret in mulis, non tenerentur clerici, quia non est congruum in equis.

183. *Ibid.* 187.

184. *Novisíma recopilación* lib. VII, tit. 30. l. 11 § 4, *Códigos españoles concordados y anotados t.* 8, Madrid 1850. 622.

185. *Novisíma recopilación* lib. VI, tit. 13, l. 1 § 1-2, *Códigos españoles concordados y anotados t.* 8. Madrid 1850, 268.

186. *Nueva recopilación* lib. VI, tit. 6, l. 5-6, *Códigos españoles concordados y anotados* t. 11, Madrid 1850, 153-154.

La primera CONCLUSIÓN puede, en efecto, entenderse en dos sentidos: *uno, en relación con la capacidad directiva de la ley, y, en este sentido, todos están sometidos a ella; en otro sentido, en cuanto a la fuerza coactiva de la ley, y, en este sentido, no todos están sometidos a ella*.

En efecto, en primer lugar están excluidos los no súbditos; en segundo lugar los que tienen dispensa por un poder superior.

SEGUNDA CONCLUSIÓN: *Los que son verdaderamente honrados no son obligados propiamente, porque no cumplen la ley por temor de la pena, sino por amor a la justicia*.

Se suscita la duda de si están obligados por nuestras leyes los que son de otro reino y vienen al nuestro, etc. Se responde que sin duda alguna los huéspedes están obligados a cumplirlas, porque el rey puede promulgar leyes para los huéspedes; pues si se les permitiera a los franceses vivir en España a su antojo, la comunidad política no tendría un gobierno adecuado, aun siendo perfecta y no necesitando más que sus propias leyes. Se prueba, porque, si los huéspedes no estuvieran obligados a cumplir las leyes, estarían eximidos de todas ellas, ya que cuando se viaja no se siguen las propias leyes ni se tiene obligación de cumplirlas. Pecarían, por ejemplo, si sacaran dinero del país, pero, si alguien cabalgase en mula una sola vez, no se le quitaría enseguida, etc.

Se plantea también la duda de si los clérigos están sometidos a las leyes civiles o si un clérigo de órdenes menores está obligado o puede poseer una mula, pues está prohibido por las leyes. Se responde que los juristas hacen una distinción. La ley civil es doble: una, que se refiere sólo a los clérigos [es evidente que los clérigos están obligados a cumplir la ley de la caza]; y el cumplimiento de ésta no obliga a los eclesiásticos, a no ser quizá que estuvieran a favor de los clérigos, porque el privilegio alcanza también a los exentos. Otras son las leyes comunes a todos los ciudadanos, que buscan la conveniencia de todos; éstas sin duda obligan a todos, tanto a eclesiásticos como a religiosos; como, por ejemplo, el no llevar un vestido todo de seda, el no portar armas de ataque, etc., obligan ciertamente en el foro de la conciencia, a no ser que de algún modo la ley haya sido promulgada por odio a los clérigos. Esto es así, si se dan las mismas circunstancias. Pues, si hubiese una ley que prohibiera a todos cabalgar en mulas, los clérigos no estarían obligados a cumplirla, pues no es apropiado para ellos pasear a caballo.

La prima CONCLUSIONE può dunque essere intesa in due modi. *In un modo in quanto alla forza direttiva della legge; e in quanto a ciò tutti sono sottomessi. Nell'altro modo in quanto alla forza coattiva della legge, e in questo modo non tutti*.

Infatti, riguardo al primo modo sono esclusi i non sudditi, riguardo al secondo coloro che fanno eccezione per un potere superiore.

SECONDA CONCLUSIONE: *coloro che sono veramente onesti non sono costretti nel vero senso della parola, poiché non per il timore della pena osservano le leggi, ma per amore di giustizia*.

Ci si chiede se siano obbligati dalle nostre leggi coloro che appartengono ad un altro regno e vengono nel nostro. Si risponde che senza dubbio gli ospiti sono obbligati a rispettarle, poiché il re può dare leggi per gli ospiti; infatti, se fosse lecito ai francesi vivere in Spagna secondo il proprio capriccio, la comunità politica non avrebbe un governo adeguato, pur essendo tuttavia perfetta e non avendo bisogno di nulla se non delle sue proprie leggi. E si prova. Poiché se gli ospiti non fossero obbligati a compiere le leggi, sarebbero assolutamente esentati da esse, giacché quando sono in viaggio non seguono né sono obbligati dalle loro stesse leggi. E peccherebbero se portassero denaro fuori dal regno; tuttavia, se una sola volta uno avesse cavalcato su una mula, non sarebbe subito arrestato ecc.

Ci si chiede ora se i chierici siano sottomessi alle leggi civili o se un chierico che abbia gli ordini minori sia obbligato nelle cose meno importanti oppure possa avere una mula, dal momento che esse sono ora proibite. Si risponde che i giuristi distinguono. La legge civile è di due tipi. Una che riguarda unicamente i chierici –è evidente che i chierici sono obbligati a rispettare la legge sulla caccia-; e al compimento di questa non sono obbligati gli ecclesiastici, a meno che non siano a favore dei chierici, poiché il privilegio si estende anche agli esentati. Altre sono le leggi comuni a tutti i cittadini che guardano al bene di tutti; e tali leggi senza dubbio obbligano tutti sia ecclesiastici sia anche religiosi; come ad esempio che non abbiano un vestito interamente di seta pura, che non portino armi d'attacco, ecc. obbligano certamente in coscienza, a meno che in qualche modo la legge sia stata prodotta per odio ai chierici. Ciò è così, se si danno le medesime circostanze. Infatti, se vi fosse una legge che proibisse assolutamente a tutti di cavalcare le mule, i chierici non sarebbero obbligati, poiché non è conveniente che essi passeggino a cavallo.

f. 169 Argumenta sunt notanda. // Circa tertium argumentum[187] dubitatur utrum papa obligetur ieiunare, recitare horas, audire missam etc. quorum ipse fecit legem. Idem de principibus saecularibus. Respondet Doctor[188] quod legislator non obligatur vi coactiva, nec posset puniri a superiore propter transgressionem. Ratio est quia nullus potest proprie cogi a seipso. Sed tamen quantum ad vim directivam obligantur omnes, etiam legislatores, hoc est quod peccant transgrediendo leges. Et sic papa peccat non ieiunando quando ego, et non dicendo horas etc. Potest tamen dispensare secum sicut cum aliis pro loco et tempore.

Dubitatur quomodo intelligatur quod princeps subditur legi inquantum est directiva, et non inquantum coactiva. Nam vel peccat, vel non. Si non, ergo quoad utrumque est exemptus. Si peccat nonne hoc est cogi et plus ad poenam inferni quam ad temporalem? Ergo quoad temporalem.

Item arguitur: rex non est magis subiectus legi suae quam legibus aliorum quae optime dirigunt. Sed non tenetur nec nos tenemur ad illas. Ergo etc.

Item tam exemptus est a sua lege sicut a se ipso. Sed nullo modo potest esse subditus sibi ipsi. Ergo etc. Item a quo obligatur? Non immediate a Deo, nec a se ipso, nec a republica. Ergo a nullo. Item quia per legem non perdidit libertatem. Item quia videtur contradictio cum dicit Doctor[189], quod subditur legi propria voluntate. Ponamus ergo quod non vult ipse subdi.

Respondetur primo, quantumcumque princeps est supra totam rempublicam, est tamen pars reipublicae, non sicut rex Franciae si poneret nobis leges. Secundo est notandum hoc esse de iure naturali, quod onera reipublicae debent distribui proportionabiliter per membra omnia reipublicae.

Ex his duobus sequitur tertium, quod de iure naturali est quod in his quae spectant ad totam rempublicam, rex debet subire partem onerum, si accipit partem commodorum. Sequitur etiam ex hoc quod etiam in omnibus habet rex sumere partem suam ubi cetera sunt paria. Non est enim iustum quod

187. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 5, 3, BAC 149 Madrid 1956, 186.
188. *Ibid.* ad 3, 188.
189. *Ibid.*

Acerca de los argumentos es necesario hacer alguna observación. Acerca del tercer argumento, se duda si el papa está obligado a ayunar, a recitar las horas, a oír misa, etc., puesto que él ha establecido estas leyes. Y lo mismo cabe decir de los príncipes seculares. El Doctor responde que el legislador no está obligado por fuerza coactiva, ni puede ser castigado por ningún superior a causa de su transgresión. La razón es que nadie puede ser obligado propiamente por sí mismo. Sin embargo, en cuanto a la fuerza directiva están obligados todos, incluso los legisladores, esto es, que pecan si transgreden las leyes. Y así el papa peca si no ayuna cuando yo lo hago, y si no recita las horas, etc. Puede, no obstante, dispensarse a sí mismo como lo hace con otros, de acuerdo al lugar y el tiempo.

Se plantea la duda de cómo hay que entender que el príncipe esté sometido a la ley, en cuanto es directiva, pero no en cuanto es coactiva. Pues, o peca o no peca. Si no peca, entonces está exento en ambos casos. Si peca ¿entonces esto no significa que está obligado y más a la pena del infierno que a la temporal? Luego está obligado bajo pena temporal.

Se arguye también que el rey no está más sometido a la ley propia que a las leyes de otros que gobiernen muy bien. Ahora bien, ni él está obligado ni nosotros tampoco a cumplirlas; luego... Asimismo tan exento está de su ley como no sometido a sí mismo; pues de ningún modo puede ser súbdito de sí mismo; luego... Por lo mismo, ¿por quién es obligado? No inmediatamente por Dios, ni por sí mismo, ni por la comunidad política; luego por nadie. Además porque por la ley no ha perdido la libertad. Más aún, parece que existe contradicción cuando dice el Doctor que se somete a la ley por propia voluntad, pues supongamos que él no quiera someterse.

Se responde primero que, aunque el príncipe esté por encima de la comunidad política entera, sin embargo, es parte de ella, lo que no es lo mismo que si el rey de Francia nos impusiera leyes a nosotros. En segundo lugar, hay que observar que esto es de derecho natural, pues las cargas de la comunidad política han de distribuirse de forma proporcional entre todos los miembros de la misma.

De estas dos respuestas se sigue la tercera: que es de derecho natural, por lo que respecta a la totalidad de la comunidad política, que el rey debe soportar parte de las cargas, ya que recibe parte de las ventajas. De esto se sigue también que en todo los demás el rey debe asumir su parte, en condiciones de igualdad, pues no es justo que el

Alcuni argomenti sono da analizzare. Circa il terzo argomento ci si chiede se il papa sia obbligato a digiunare, dire le Ore, partecipare alla messa, ecc. dato che egli stesso fece la legge. Lo stesso ci si chiede dei principi secolari. Il Dottore risponde che il legislatore non è obbligato dalla forza coattiva, né potrebbe essere punito da un superiore per la sua trasgressione. La ragione è che nessuno può essere obbligato propriamente da se stesso. Ma, tuttavia, in quanto alla forza direttiva tutti sono obbligati, anche i legislatori, vale a dire che peccano trasgredendo le leggi. E così il papa pecca non digiunando quando io digiuno, e se non dice le Ore, ecc. Tuttavia può dispensare se stesso così come può fare con altri in un certo spazio e per un certo tempo.

Ci si chiede in che modo si deve intendere che il principe è sottomesso alla legge in quanto è direttiva, e non in quanto è coattiva. Infatti o pecca, o no. Se non pecca, dunque è esentato per quanto riguarda entrambi i casi. Se pecca, questo non è forse essere obbligato e più ancora alla pena dell'inferno che alla temporale? Dunque riguardo alla temporale…

Allo stesso modo si deduce: il re non è sottomesso alla propria legge più che alle leggi degli altri che governano ottimamente. Ma non è obbligato da quelle né noi lo siamo. Dunque, ecc. Al medesimo modo è tanto esentato dalla sua legge come da se stesso. Ma in nessun modo può essere suddito di se stesso. Dunque… Allo stesso modo da chi è obbligato? Non immediatamente da Dio, né da se stesso, né dalla comunità politica: per tanto da nessuno. Inoltre per legge non ha perso la libertà. Allo stesso modo poiché sembra una contraddizione quando dice il Dottore, che si sottomette alla legge per propria volontà. Supponiamo infatti che egli non voglia sottomettersi.

In primo luogo si risponde, sebbene il principe sia al di sopra di tutta la comunità politica, è tuttavia parte di essa, e non come se il re di Francia imponesse leggi a noi. In secondo luogo si deve notare che è di diritto naturale, che gli oneri della comunità politica devono essere distribuiti proporzionalmente fra tutte le sue membra.

Da queste due cose segue una terza, che è di diritto naturale che in ciò che riguarda tutta la comunità politica, il re deve sopportare parte degli oneri, se riceve parte dei vantaggi. Da ciò segue anche che in ogni cosa il re deve assumere la sua parte, se tutte le altre condizioni sono uguali. Non è infatti giusto che si obblighi

papa obligetur legi quae convenit solum statui subditorum. Sed audire missam tam convenit papae sicut mihi. Item si episcopus facciat festum, obligatur ipse audire missam aeque sicut alii. Papa indixit ieiunium: ipse etiam obligatur. Hinc ergo provenit quod faciat contra ius naturale, si non subiiciatur suis legibus in his quae spectant ad omnem rempublicam, si cetera sint paria. Subditur igitur legi secundum vim directivam quando ei convenit sicut aliis. Si vero ponat rex legem quod non ferant vestes sericas aut aureas, bene potest ipse ferre illas, quia non sunt in hoc cetera paria.

Sed dubitatur, dato quod ita sit, utrum aequaliter peccet sicut alii; ut ego peccarem mortaliter si non ieiunarem vel audirem missam etc.: an etiam papa peccet mortaliter.

Respondetur ad hoc credo quod non aequaliter peccat, licet forte sit gravius aliunde, scilicet quia facit aliis iniuriam onerando eos et digito suo non vult ea movere. Sed ex vi legis non aequaliter peccat, quia compensat habendo alia maiora onera in commodum reipublicae. Et si quis haberet privilegium a papa quod non ieiunet sine causa, peccaret si non ieiunaret, non ex vi legis, quia exemptum est, sed quia facit contra ius naturale; non tamen tam graviter sicut alias, quia illa iniuria non est ita gravis etc. Unde forte non peccaret mortaliter.

Dubitatur si princeps potest dispensare in lege, ergo potest alios onerare et deexonerare. Respondetur quod male facit dispensando sine causa rationabili sive secum sive cum aliis.

f. 169v // ARTICULUS SEXTUS.— *Utrum liceat subdito legis agere praeter verba legis*[190]. [**Quaest. 96**, art. 6: *Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere*]

Ponit[191] tres vel quatuor conclusiones. PRIMA: *Si emergat casus necessitatis ubi servando legem manifeste constat esse contra intentionem legis, non debet impleri ad verbum, sed ad intentionem. Non tamen spectat ad quemlibet interpretari legem, sed consulatur episcopus, si sit ad eum recursus; alias quilibet potest.*

190. Thomas, *I II* quaest. 96, art. 6, BAC 149 Madrid 1956, 189: «Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere».

191. *Ibid.* in cor., 190-191.

papa se someta a una ley que afecta sólo a quienes tienen la condición de súbditos. Sin embargo, oír misa le corresponde tanto al papa como a mí. Igualmente si el obispo instituye una fiesta, queda obligado él mismo a oír misa lo mismo que los demás. Si el papa ha prescrito el ayuno, él mismo también está obligado a observarlo. De esto se deduce, por tanto, que obra contra el derecho natural si no se somete a sus leyes en lo que afecta a toda la comunidad política, en condiciones de igualdad. Por tanto, está sometido a la fuerza directiva de la ley, cuando le afecta como a los demás. Sin embargo, si el rey establece la ley de que nadie lleve vestidos de seda o de oro, él puede llevarlos perfectamente, porque en esto no se da igualdad de condiciones.

Pero, en el caso de que esto sea así, se duda de si peca igual que los demás; ¿pecaría, pues, mortalmente, igual que yo, si no ayunara o no oyera misa?, etc.; y ¿el papa pecaría también mortalmente?

Se responde a esto, creo yo, que no peca igualmente, aunque quizá sea más grave por otra razón, a saber, porque agravia a otros imponiéndoles cargas sin que él mueva un dedo para llevarlas. Pero por la fuerza de la ley no peca igualmente, porque compensa este agravio soportando otras cargas mayores en beneficio de la comunidad política. Y si alguno obtuviera del papa, sin justificación alguna, el privilegio de no tener que ayunar, pecaría si no ayunase, no por la fuerza de la ley, ya que está exento, sino por obrar contra el derecho natural, pero no tan gravemente como en otras cosas, porque aquella injusticia no es tan grave. De donde se desprende que quizá no pecaría mortalmente.

Se duda de si, en el supuesto de que el príncipe pueda dispensar, puede también imponer a unos una ley y exonerar a otros de cumplirla. Se responde que obra mal dispensando sin causa racional, ya sea a sí mismo, ya a otros.

ARTÍCULO SEXTO.— *Si al que está sometido a una ley le está permitido obrar al margen de la letra de la ley.*

Expone tres o cuatro conclusiones. PRIMERA: *si se presenta un caso de necesidad en el que es patente que observar la ley va contra la intención de la misma ley, ésta no debe cumplirse según la letra, sino sólo según su espíritu. Sin embargo, no corresponde interpretar la ley a cualquiera, sino que, si se puede recurrir a él, hay que consultar al obispo; si no, cualquiera puede interpretarla.*

il papa a una legge che si addice solo alla condizione di sudditi. Tuttavia, ascoltare messa si addice sia al papa sia a me. Allo stesso modo se il vescovo istituisce una festa, egli è obbligato ad ascoltare messa tanto quanto gli altri. Se il papa indisse il digiuno, anch'egli è obbligato ad osservarlo. Da ciò pertanto si deduce che agisca contro il diritto naturale, se non si sottomette alle sue leggi in ciò che riguarda tutta la comunità politica, se tutte le altre condizioni sono uguali. Dunque è sottomesso alla legge secondo la forza direttiva quando lo riguarda come agli altri. Tuttavia, se il re dà leggi che non si indossino vesti di seta o d'oro, egli può ben indossarle, poiché in questo caso non c'è parità di condizioni.

Ma ci si chiede, supposto che sia così, se pecchi allo stesso modo degli altri; come, ad esempio, se io non digiunassi o non ascoltassi messa, ecc. peccherei mortalmente; anche il papa peccherebbe mortalmente?

A ciò si risponde —io credo— che non pecca nella stessa misura, sebbene sia forse più grave per altro verso, cioè, perché farebbe agli altri infamia dando loro un peso che egli non vuole muovere nemmeno con un dito. Ma per forza di legge non pecca allo stesso modo, poiché compensa sopportando altri oneri maggiori a vantaggio della comunità politica. E se qualcuno avesse, senza motivo alcuno, il privilegio dal papa di non digiunare, peccherebbe se non digiunasse, non in forza della legge, poiché è stato esentato, ma poiché agisce contro il diritto naturale; non tuttavia tanto gravemente come in altri casi, poiché quella ingiuria non è così grave, ecc. E quindi, forse, non peccherebbe mortalmente.

Ci si chiede: se il principe può dispensare dalla legge, può dunque imporre ad alcuni una legge ed esonerare altri? Si risponde che farebbe male a dispensare senza un motivo ragionevole sia se stesso sia gli altri.

ARTICOLO SESTO.— *Se a colui che si sottomette alla legge sia lecito agire oltre la lettera della legge.*

Trae tre o quattro conclusioni. LA PRIMA: *se emergesse un caso di necessità dove è manifesto che osservare la legge è contro l'intenzione della legge, la legge non deve essere compiuta alla lettera, ma secondo l'intenzione. Tuttavia non spetta a chiunque interpretare la legge, ma sia consultato il vescovo, se vi è la possibilità di ricorrere a lui, altrimenti chiunque sia possibile consultare.*

Potest dubitari circa hoc, quomodo intelligatur hoc: utrum quando esset rationabilis causa dispensationis in lege humana, et est certum quod si legislator adeat, dispensaret. Non dico in casu necessitatis, nam ibi sine dispensatione potest, ut si essemus obsessi ab hostibus et haberemus parum ciborum quadragesimalium, an liceat comedere carnes feria sexta vel quarta.

Dico quod nullo modo. Et patet. In gradibus prohibitis non liceret ducere consanguineam sine dispensatione. Verum est tamen quod, si talis casus incidat quod constet de voluntate contraria legislatoris, et ipse nollet ullo modo quod servarem, tunc non tenerem, et sine scrupulo possem facere contra legem, ut est ponere exemplum de religiosis habentibus praecepta etc.

Dubitatur utrum cessante ratione legis cesset obligatio legis; ut nemo portet arma, quia sunt factiones. Cessaverunt omnino factiones: an lex obliget.

Respondetur quod ratio legis dupliciter potest cessare. Uno modo privatim circa aliquem particularem, ut ego scio quod etsi ego portem arma, nullum omnino periculum sequetur. Item prohibentur ludi propter blasphemiam. Ego nullo modo blasphemabo nec socius. An liceat ludere. Dico quod nullo modo quando ita cessat ratio in particulari. Et sic quamvis ex esu piscium sequitur maior contumacia carnis quam ex esu carnium, non tamen ideo licet comedere carnes ullo modo. Si tamen cessat causa generaliter, sine ullo scrupulo possum facere contra legem, ut si cessaverunt factiones. Patet, quia lex facta est inutilis et non est in bonum commune ut solebat antea esse etc.

Puede surgir la duda de cómo entender esto de si hay una causa razonable de dispensa en la ley humana y es cierto que el legislador dispensaría, si estuviera presente. No digo ya en caso de necesidad, pues entonces puede incumplirse la ley sin dispensa, como, por ejemplo, si estuviéramos sitiados por los enemigos y tuviéramos escasos alimentos permitidos en la cuaresma, sería lícito comer carne el viernes o el miércoles.

Respondo que de ningún modo. Y está claro. No sería lícito tomar por esposa a una mujer consanguínea en los grados prohibidos, sin dispensa. No obstante, es verdad que si se da el caso de que conste la voluntad contraria del legislador y él mismo no quisiera que yo cumpliera de ningún modo esa ley, entonces no estaría obligado y, sin escrúpulo, podría obrar contra la ley, como sucede, por ejemplo, en los religiosos que tienen sus reglas.

Se duda también de si, desapareciendo la razón de la ley, cesa la obligación de la misma, como, por ejemplo, la ley de que nadie lleve armas, porque hay facciones enfrentadas; si desaparecen las facciones, ¿obligará entonces esa ley?

Se responde que la razón de la ley puede cesar de dos maneras: una, de forma privada, en relación con un particular, como, por ejemplo, si sé que, aunque yo lleve armas, no existirá peligro alguno. O, por ejemplo, si se prohíben los juegos a causa de la blasfemia, pero yo no blasfemaré en modo alguno, ni mi compañero de juego, entonces ¿se permite jugar? Respondo que de ningún modo, cuando así cesa la razón de la ley en particular. Y del mismo modo, aunque produjera mayor contumacia de la carne la comida del pescado que la de la carne, no por ello sería lícito, en absoluto, comer carne. Sin embargo, si cesa la causa de la ley en general, puedo obrar contra ella, sin ningún escrúpulo; como si, por ejemplo, en el caso antes expuesto, desaparecieran las facciones. Es evidente, porque aquella ley sería inútil y no buscaría el bien común, como antes solía acontecer, etc.

A proposito di ciò ci si può domandare, quando ci sia un ragionevole motivo di dispensa nella legge umana, e sia certo che se il legislatore lo riconoscesse, come si stabilisca che il legislatore dispenserebbe se fosse presente. Non dico in caso di necessità, infatti lì si può senza dispensa, ad esempio se fossimo assediati dai nemici e avessimo troppo poco cibo quaresimale, sarebbe lecito mangiare carne di venerdì o di mercoledì.

Dico che in nessun modo. Ed è evidente. Nei gradi di parentela proibiti non sarebbe lecito sposare una consanguinea senza la dispensa. Tuttavia è vero che, se ci si imbatte in un caso tale per cui risulti la volontà del legislatore contraria, e egli stesso non vorrebbe in nessun modo che io osservassi la legge, allora non sarei tenuto, e senza scrupolo potrei agire contro la legge, come accade per porre un esempio fra i religiosi che hanno i precetti da osservare, ecc.

Ci si chiede se cessata la ragione della legge cessi l'obbligo della legge, come, per esempio, la legge: nessuno porti armi, poiché vi sono fazioni; sono finite le fazioni del tutto: la legge obbliga?

Si risponde che la ragione della legge può cessare in due modi. In un modo privatamente, cioè relativamente a un soggetto particolare. Ad esempio, so che se anche io portassi armi, non ci sarebbe nessun pericolo. O, per esempio, si proibiscono i giochi a causa della blasfemia. Ma io in nessun modo sarò blasfemo e neppure il mio compagno. È lecito allora giocare? Rispondo che in nessun modo quando così la ragione della legge cessa nel caso particolare. Allo stesso modo, sebbene il mangiar pesce, piuttosto che mangiar carne, produca una maggior superbia, tuttavia non è lecito per questo mangiar carne in nessun modo. Se tuttavia cessasse la causa in senso generale, posso agire contro la legge senza scrupolo alcuno, come nel caso sopra ricordato in cui siano cessate le fazioni. È evidente, poiché la legge è diventata inutile, e non è per il bene comune come soleva essere prima, ecc.

QUAESTIO 97
DE MUTATIONE LEGUM HUMANARUM
[Lectio 127]

ARTICULUS PRIMUS.— *Utrum lex humana possit mutari*[192]

Respondet quod sic; et assignat duas causas[193]. Clara sunt omnia.

Potest dubitari circa secundam causam, scilicet quia mutati sunt illi quibus lex data est. Utrum sit sufficiens ratio ad mutandam legem quia non servatur, etiamsi sit commoda reipublicae; ut lex ieiunii quadragesimalis[194], est valde utilis, et tamen quia parum servatur, quaeritur an liceret mutari propter illud, quia ad nihil conducunt nisi ad peccandum. Me praesente agebatur similis causa de lege quadam religiosorum, et quidam pater peritus respondit quod non esset bonum mutare, quia Deus non mutat suas leges quantumcumque non serventur.

Respondetur ergo, quod si talis lex, quantumcumque sancta et bona, non servaretur in universali, nec est spes quod servabitur in futuro, posset quidem abrogari. Si tamen ex negligentia praelatorum non servatur, nullo modo debet tolli, sed adhibere diligentiam ut servetur. Idem videtur dicendum, si a paucissimis servetur, scilicet quod debet tolli, quia habenda est ratio multitudinis et communis utilitatis, si non sit spes quod servabitur.

ARTICULUS SECUNDUS.— *Utrum lex humana semper quando melius occurrit aliquid sit mutanda*[195]

Ponit duas propositiones: PRIMA, *ad hoc quod lex mutetur non sufficit quod occurrat aliquod melius, quia multum iuvat consuetudo ad servandum legem*[196]. Ut consiliabantur aliquando aliqui, quod melius esset mutare quadragesimam in quatuor partes anni etc. Si nunc de novo instituereturtur, forte esset melius; sed iam per consuetudinem sic est bonum etc.

SECUNDA PROPOSITIO est: *quod leges humanae non possunt esse ita fixae sicut leges divinae. Si lex contineat manifestam iniquitatem, debet mutari*[197].

192. Thomas, *I II* quaest. 97, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 192: «Utrum lex humana debeat aliquo modo mutari».

193. *Ibid.* in cor., 193-194.

194. Gratiani *Decretum* D.76 c.4: «Statuimus etiam, ut ieiunia quatuor temporum hoc ordine celebrentur: primum ieiunium in initio quadragessimae...».

195. Thomas, *I II* quaest. 97, art. 2, BAC 149 Madrid 1956, 195: «Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius».

196. *Ibid.* in cor., 196.

197. Non est hic locus.

CUESTIÓN 97
EL CAMBIO DE LAS LEYES HUMANAS
[Lección 127]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley humana se puede cambiar.*

Responde que sí y señala dos causas. Todo está claro.

Puede haber dudas acerca de la segunda causa, porque han cambiado aquellos para quienes la ley fue dada. Y se pregunta si es razón suficiente para cambiar la ley el que no se cumpla; aun cuando sea un bien para la comunidad política, como, por ejemplo, la ley del ayuno cuaresmal es muy útil y, sin embargo, en el supuesto de que se observara poco, se cuestionaría la conveniencia de su cambio porque no conduciría a nada salvo al pecado.

Estando yo presente, se trataba un caso semejante acerca de cierta ley de los religiosos y un padre, experto en estos asuntos, respondió que no sería bueno cambiarla, porque Dios no cambia sus leyes, aunque no se cumplan.

Se responde, por tanto, que si tal ley, aun siendo santa y buena, no se observara en general, ni hubiera esperanza de que se cumpliera en el futuro, podría ciertamente derogarse. Sin embargo, si no se observase por la negligencia de los prelados, de ningún modo debe abolirse, sino que es preciso poner diligencia para que se cumpla. Parece que lo mismo debe decirse si se cumple por muy pocos, es decir, que debe derogarse,porque debe tenerse en cuenta a la gente, así como la utilidad común, si no hay esperanza de que se cumpla.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si la ley humana siempre ha de cambiarse cuando se presenta algo mejor.*

Presenta dos proposiciones. La primera *es que para que se cambie la ley no basta con que se presente algo mejor, porque la costumbre contribuye mucho a que se conserve la ley.* Por ejemplo, algunos aconsejaban en cierta ocasión que sería mejor cambiar la cuaresma y ponerla en cuatro períodos del año, etc. Si se instituyera ahora de nuevo, quizás fuese mejor, pero por la costumbre ahora está bien así.

La segunda proposición *es que las leyes humanas no pueden ser tan fijas como las leyes divinas. Si una ley contiene una inmoralidad manifiesta debe cambiarse.*

QUESTIONE 97
SUL CAMBIAMENTO DELLE LEGGI UMANE
[Lezione 127]

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge umana debba in qualche modo cambiare.*

Risponde di sì e individua due cause. Tutto è chiaro.

Si può dubitare circa la seconda causa, cioè in quanto sono cambiati quelli per i quali fu data la legge. Ci si chiede se sia ragion sufficiente per cambiare la legge il fatto che non è osservata, sebbene sia utile alla comunità politica; come, per esempio, la legge del digiuno quaresimale è molto utile, e tuttavia poiché è poco osservata, ci si domanda se è lecito cambiarla a causa di ciò, poiché così non conduce a nulla se non a peccare.

In mia presenza si trattava un caso simile intorno una certa regola di vita religiosa, e un padre esperto rispose che non era bene cambiarla, poiché Dio non muta le sue leggi per quanto non siano osservate.

Si risponde, pertanto, che se tale legge, sebbene santa e buona, non fosse osservata in generale, né vi è speranza che lo sarà in futuro, potrebbe certamente essere abrogata. Se, tuttavia, non è osservata per negligenza dei prelati, non deve essere eliminata in nessun modo, ma bisogna mettere cura affinché sia osservata. Allo stesso modo sembra doversi dire, pertanto, se da pochissimi è osservata, ossia, che si deve eliminare, poiché è da tenere presente la ragione della moltitudine e della comune utilità, se non vi sia speranza che verrà osservata.

ARTICOLO SECONDO.— *Se la legge umana sia sempre da cambiare quando si presenta qualcosa di migliore.*

Pone due proposizioni. La prima, *affinchè la legge cambi non è sufficiente che si presenti qualcosa di migliore, poiché la consuetudine è molto utile per osservare la legge.* Come, per esempio, consigliavano alcuni una volta, che sarebbe migliore cambiare la quaresima in quattro parti dell'anno, ecc. Se si istituisse ora per la prima volta, forse sarebbe meglio; ma ormai a causa della consuetudine è bene così, ecc.

La seconda proposizione *è che le leggi umane non possono essere così immutabili come le leggi divine. Se una legge contenesse un' iniquità evidente, si deve cambiare.*

f. 170 // Dubitatur utrum legislator posset mutare legem, dato quod non mutaret ex rationabili causa. An papa posset tollere quadragesimam sine causa rationabili, et rex alias leges civiles.

Videtur quod non, quia rex non habet potestatem ad dissipationem, sed ad aedificationem, sicut non potest condere legem nisi utilem ad bonum commune. Ergo nec tollere bonum institutum, qualis est lex utilis. Eodem modo de papa, si conderet legem inutilem, non valeret, ut si prohiberet matrimonium usque ad decimum gradum etc. Utrum ergo possit ad libitum tollere legem.

Et confirmatur. Supra art. 5 [quaestionis praecedentis][198] dictum est quod non potest princeps sine rationabili causa dispensare cum aliquo. Sed gravius est tollere legem, quia sic eximit omnes, quam eximere unum. Et confirmatur, quia si papa eximit Hispanos a lege ieiunii, male facerent non ieiunando nec essent tuti etc.

Respondetur ad hoc quod amplius non est nec habet vim legis, si scilicet legislator abrogavit, quantumcumque sine causa. Et putare quod concilium potest ligare manus papae ut non possit mutare legem, est erroneum et schismaticum. Potest ergo princeps abrogare leges ad libitum, licet peccaret quidem.

Ad argumentum, non est data potestas ad dissipandum, verum est; sed potest auferre obligationem quam posuit. Item respublica cum rege posset abrogare quamcumque legem. Sed utrum peccarent qui facerent contra leges sic abrogatas sine ratione? Dico quod non nec venialiter. Ad argumentum, si eximeret Hispanos, non essent tuti; ergo multo minus etc. negatur consequentia, quia pauci exempti faciunt iniuriam aliis de iure naturali. Quando autem omnes sunt exempti, nulli fit iniuria.

ARTICULUS TERTIUS.— *Utrum consuetudo possit habere vim legis et obligare*[199]

Respondet[200] quod sic, et declarat quomodo etiam facto, non solum verbo, potest legislator manifestare voluntatem suam: ut dissimulat punire transgressores, abrogatur lex per consuetudinem.

198. Vide supra p. 148.

199. Thomas, *I II* quaest. 97, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 197: «Utrum consuetudo possit obtinere vim legis».

200. *Ibid.* in cor., 198.

Se cuestiona si el legislador puede cambiar la ley, aunque no lo haga por una causa razonable. Si el papa podría suprimir la cuaresma sin causa razonable, y el rey otras leyes civiles.

Parece que no, porque el rey no tiene potestad para destruir, sino para construir, lo mismo que no puede dar una ley, salvo que sea útil para el bien común. Luego tampoco puede suprimir una institución buena como es una ley útil. Lo mismo decimos del papa, que, si diera una ley inútil, carecería de valor, como si, por ejemplo, prohibiera el matrimonio entre consanguíneos en décimo grado. Lo que se cuestiona, por tanto, es si puede abolir la ley a su antojo.

Y se confirma con lo anteriormente dicho, a saber, que el príncipe no puede dispensar, sin una causa razonable, a uno en particular; ahora bien, es más grave abolir la ley, porque con ello eximiría a todos, que eximir a uno. Y se confirma porque, si el papa exime a los españoles de la ley del ayuno, harían mal no ayunando y no estarían seguros.

Se responde a esto que, si el legislador deroga la ley, aunque sea sin causa alguna, ya no hay ley ni tiene fuerza de ley. Y creer que un concilio puede atar las manos del papa para que no pueda cambiar la ley es erróneo y cismático. Por tanto, el príncipe puede abolir las leyes a su antojo, aunque ciertamente pecaría si lo hiciera.

Al argumento de que carece de potestad para destruir, se responde que es verdad, pero puede quitar una obligación que impuso. Además, la comunidad política con el rey podría abolir cualquier ley. Pero, ¿pecaría el que obrara contra las leyes derogadas sin razón? Digo que no, ni siquiera venialmente. Al argumento de que si eximiera a los españoles, éstos no estarían seguros, luego, mucho menos etc., se niega la consecuencia porque unos pocos exentos cometerían injusticia contra otros, según el derecho natural. Pero, cuando todos están exentos no se comete injusticia contra nadie.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si la costumbre puede tener fuerza de ley y obligar.*

Responde que sí y explica cómo el legislador puede manifestar su voluntad no sólo de palabra, sino también de hecho, como, por ejemplo, si deja de castigar a los transgresores de una ley, ésta queda derogada por la costumbre.

Ci si chiede se il legislatore possa mutare la legge, ammesso che non la cambi per una causa ragionevole. Se il papa possa abolire la quaresima senza un motivo ragionevole, e il re altre leggi civili.

Pare di no, poiché il re non ha il potere per distruggere, ma per edificare, come non può fare una legge se non è utile per il bene comune. Dunque non può nemmeno togliere un bene già stabilito, come è una legge utile. Allo stesso modo del papa, se facesse una legge inutile, non varrebbe, come se, per esempio, proibisse il matrimonio sino al decimo grado di parentela, ecc. Ci si chiede, dunque, se possa abolire la legge secondo il suo capriccio.

Ed è confermato con ciò che è stato detto anteriormente commentando l'articolo 5 della questione precedente, ossia, che il principe non può senza un motivo ragionevole dispensare qualcuno. Ma più grave è abolire una legge, poiché così esenta tutti, piuttosto che esentare uno solo. Ed è confermato, poiché se il papa esenta gli spagnoli dalla legge del digiuno, essi farebbero male a non digiunare né sarebbero sicuri, ecc.

A ciò si risponde che se il legislatore ha abrogato, per quanto senza un motivo, non vi è già più legge né ha forza di legge. E reputare che un Concilio possa legare le mani del papa in modo tale che non possa cambiare la legge, è erroneo e scismatico. Dunque può il principe abrogare leggi secondo il suo capriccio, sebbene certamente peccherebbe se lo facesse.

All'argomento: il potere non è dato al principe per distruggere, si risponde che è vero; ma può togliere un obbligo che ha imposto. Allo stesso modo la comunità politica con il re potrebbe abrogare qualsiasi legge. Ma peccherebbe colui che agisse contro leggi abrogate così senza ragione? Dico di no, neppure venialmente. E all'argomento sopra menzionato: se esentasse gli spagnoli, non sarebbero sicuri: dunque, molto meno ecc., si nega la conseguenza, poiché pochi esenti offendono gli altri secondo il diritto naturale. Ma quando tutti sono esenti, nessuno è offeso.

ARTICOLO TERZO.— *Se la consuetudine possa avere forza di legge e obbligare.*

Risponde di sì, e spiega come il legislatore possa manifestare la sua volontà non solo a parole ma anche di fatto: come, ad esempio, se trascura di punire i trasgressori, la legge è abrogata per consuetudine.

Dubitatur an consuetudo sine lege obliget in foro conscientiae. Respondetur: sit PRIMA PROPOSITIO: *Nulla consuetudo nec in foro conscientiae nec in foro contentioso potest obligare nisi ex intentione aut auctoritate superioris*.

Hinc sequitur COROLLARIUM: *quod quantumcumque sit generalis, si non constet aliunde de voluntate legislatoris, non obligat, secluso scandalo semper*.

TERTIA PROPOSITIO: *consuetudo potest esse signum intentionis et voluntatis legislatoris, et per consequens habere vim legis. Non est sufficiens signum quod non impedit implentes, quia cum sit bonum facere illud, non spectat ad legislatorem prohibere. Sed tunc est sufficiens signum, quando sapientes iudicant quod non obligant. Et in casu dubii, semper est dicendum quod consuetudo non obligat, quia restringenda sunt ista odiosa. Est signum quod obligat quando puniuntur transgressores*.

De alio, utrum consuetudo possit deobligare, id est tollere legem. Respondetur eodem modo, immo magis potest deobligare, quia non est praesumendum quod fuit tanta negligentia praelatorum quod non punirent, ut comedere intestina animalium sabbato in sola Hispania. Et in cap. ultimo De consuetudine[201] dicitur expresse, quod omnis consuetudo longa contra legem humanam abrogat, quia longaevae consuetudinis non est contemnenda auctoritas.

Si una lex disponit quod non praevaleat consuetudo contraria, an talis, cum sit etiam lex humana, possit abrogari per consuetudinem? Dicunt doctores quod quando est decretum irritans, scilicet quod non valeat consuetudo contra legem, semper manet in suo vigore, nisi superveniret aliquis novus casus etc. Unde constitutiones religiosorum cum decreto irritante consuetudinem contrariam semper sunt validae. Sed si consuetudo male coepit, an obliget? Dico primo quod, si lex quando promulgata est a nullo est recepta, abrogata est, non solum per contrariam consuetudinem, sed quia a principio non censetur utilis nec habere vim legis. Si tamen maior pars recepit, peccarent non servantes. Et dico quod etiamsi lex esset sub excommunicatione, si non recipitur, non ligat, si papa
f. 170v dissimulat. // Si autem lex fuit semel recepta, qui incipiunt consuetudinem male faciunt. Sed tamen potest ita praevalere consuetudo male incepta, quod licite abroget legem, si dissimulant legislatores punire transgressores etc.

201. X 1, 4, 9: «Licet etiam longaevae consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel iuri positivo debeat praeiudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime sit praescripta».

Se cuestiona si la costumbre sin ley obliga en el foro de la conciencia. Se responde con estas proposiciones: PRIMERA: *Ninguna costumbre puede obligar ni en el foro de la conciencia, ni en el foro contencioso, a no ser por la intención o la autoridad del superior.* De esto se sigue un COROLARIO: *que, aunque la ley sea general, si no existe constancia por otra parte de la voluntad del legislador, no obliga, siempre que se evite el escándalo.*

TERCERA: *la costumbre puede ser signo de la intención y de la voluntad del legislador y, por consiguiente, tener fuerza de ley. No es signo suficiente que no logre impedir que algunos la cumplan, porque, siendo bueno hacerlo, no compete al legislador prohibirlo. Pero es signo suficiente el que los expertos juzguen que no obliga. Y, en caso de duda, hay que decir siempre que la costumbre no obliga, porque hay que restringir estas cosas odiosas. Es signo de que obliga cuando los transgresores son castigados.*

Respecto a otro asunto, al de si la costumbre puede quitar la obligación, es decir, suprimir la ley, se responde del mismo modo; más aún, con mayor razón puede suprimir la obligación, porque no es presumible que exista tanta negligencia de los prelados que no castiguen, por ejemplo, comer los intestinos de los animales en sábado, sólo en España. En el capítulo último acerca de la costumbre se dice expresamente que toda costumbre prolongada, contraria a una ley humana, deroga la ley, porque no es despreciable la autoridad de una costumbre tradicional.

Si una ley dispone que no prevalezca la costumbre contraria, se pregunta: tal ley, siendo también ley humana, ¿puede ser abolida por la costumbre? Dicen los doctores que cuando es un decreto «anulante», es decir, un decreto contra el que no tiene valor la costumbre, siempre se mantiene en vigor, a no ser que sobrevenga una nueva situación. Por esta razón, las constituciones religiosas con decretos «anulantes» en relación con la costumbre contraria son siempre válidas. Pero, si la costumbre comenzó mal, ¿obliga? Digo, en primer lugar, que si la ley, al ser promulgada, no fue aceptada por nadie, es anulada no sólo por la costumbre contraria, sino porque, desde el principio, no se consideró útil ni que tuviera fuerza de ley. Sin embargo, si la mayor parte la aceptó, los que no la cumplieran pecarían. Y digo también que la ley, aun estando bajo excomunión, si no es aceptada, no obliga, ni si el papa deja de castigar al que la incumple. Pero, si la ley fue aceptada una vez, obran mal los que inician la costumbre contraria. No obstante, la costumbre mal iniciada puede prevalecer de tal manera que anule la ley, si los legisladores omiten castigar a los transgresores.

Ci si chiede se la consuetudine senza legge obblighi in coscienza. Si risponde: sia la PRIMA AFFERMAZIONE: *nessuna consuetudine né in coscienza né in un contenzioso può obbligare se non per l'intenzione e per l'autorità di un superiore.*

Di qui segue il COROLLARIO: *per quanto sia generale, se non risulta in qualche modo la volontà hdel legislatore, non obbliga, sempre escluso il caso di scandalo.*

TERZA PROPOSIZIONE: *la consuetudine può essere segno dell'intenzione e della volontà del legislatore, e di conseguenza avere forza di legge. Non è segno sufficiente il fatto che il legislatore non impedisca coloro che la compiono, poiché se è bene fare quella cosa, non spetta al legislatore proibirla. Ma è segno sufficiente, quando i saggi giudicano che non obbliga. E in caso di dubbio, bisogna sempre dire che la consuetudine non obbliga, poiché sono da limitare le cose odiose. È segno che obbliga quando i trasgressori sono puniti.*

Altro problema: se la consuetudine possa disobbligare, cioè annullare la legge. Si risponde allo stesso modo, ancor più può disobbligare, poiché non è da presumere, che ci sia stata tanta negligenza da parte dei prelati da non punire, per esempio mangiare gli intestini degli animali il sabato, solo in Spagna. Nel capitolo ultimo sulla consuetudine (*Cum tanto*) si dice espressamente, che ogni prolungata consuetudine contraria a una legge umana la abroga, poiché non si deve trascurare l'autorità di una antica consuetudine.

Se una legge dispone che non prevalga una consuetudine ad essa contraria, può tale legge, essendo anch'essa una legge umana, essere abrogata per mezzo della consuetudine? I dottori dicono che quando vi è un decreto che annulla, ossia un decreto grazie al quale la consuetudine non valga contro la legge, essa sempre permane nel suo vigore, se non sopraggiunge qualche nuovo caso, ecc. Perciò le regole dei religiosi con un decreto che vanifica la consuetudine contraria sempre sono valide. Ma se la consuetudine è iniziata malamente, obbliga? Dico in primo luogo che, se la legge quando è stata promulgata non è stata recepita da nessuno, è stata abrogata, non solo per consuetudine contraria, ma poiché dal principio non viene considerata utile né avente forza di legge. Se tuttavia la maggior parte l'ha recepita, peccherebbero coloro che non la osservano. E dico persino che se anche la legge fosse sotto scomunica, tuttavia, se non è recepita —e il papa fa finta di nulla—, non obbliga. Se, invece, la legge una volta fu recepita, coloro che iniziano una consuetudine contraria agiscono male. Ma, tuttavia, la consuetudine malamente iniziata può prevalere a tal punto, da abrogare lecitamente la legge, se i legislatori trascurano di punire i trasgressori, ecc.

ARTICULUS QUARTUS.— *Utrum rectores multitudinis possint dispensare in legibus humanis*[202]

PRIMA CONCLUSIO *est quod praelati et rectores possunt dispensare in casibus et personis*[203].

SECUNDA CONCLUSIO: *quod male facerent qui sine causa dispensarent*[204].

Dubitatur quid est dispensare: an sit solum declarare quod lex non tenet in isto. Dispensat papa in voto simplici, scilicet eundi Ierusalem. Dicunt multi quod papa declarat quod non tenet votum in illo casu, scilicet quia habet uxorem, filios etc. Sed aliter declarat quam theologi, qui docendo declarant quia est contra caritatem vel etc. Et verba Doctoris[205] videntur favere huic opinioni. In his quae pendent ex iure divino, ut in iuramento etc., multi graves doctores dicunt quod papa solum potest declarare, et non dispensare. Et aliqui extendunt hoc ad ius positivum, quod solum declarat, et non potest facere aliam dispensationem.

⌊Dispensare quid?⌉ Respondetur quod proprie dispensare non est declarare, sed facere aliquid de novo quod non erat prius.

Dico secundo quod dispensare est tollere obligationem et relegare ius ad quod quis tenebatur.

Et ad rationem qua movebantur doctores dicendo quod declarabat solum, dicebant enim quia tunc vel currit ratio legis, vel non. Si primum, videtur quod non possit dispensare. Si non, ille non obligabatur. Ergo... Pro responsione est notandum quod heri diximus[206], quod si ratio legis cessat in particulari respectu huius, non ideo iste est exemptus a lege nisi in universali respectu omnium cesset ratio legis. Ad argumentum ergo dico quod deficit ratio legis in illo. Et cum infertur, ergo non obligabatur, nego consequentiam, quia ratio legis non cessavit universaliter respectu omnium, nisi solum scilicet respectu illius. Papa potest ex rationabili causa dispensare cum illo, non quod non obligetur, sed quod absolvat eum ab illa obligatione. Probatur argumento infallibili. Paterfamilias potest irritare verum et legitimum votum et obligatorium filiorum. Non declarat, sed irritat etiam sine causa. Et non peccat, quia utitur iure suo. Sed istam auctoritatem quam habent parentes in filios nec est de iure divino nec

202. Thomas, *I II* quaest. 97, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 200: «Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare».

203. *Ibid.* in cor., 201.

204. *Ibid.*

205. *Ibid.*

206. Vide supra p. 158

ARTÍCULO CUARTO.— *Si los rectores del pueblo pueden dispensar en las leyes humanas.*

La primera conclusión *es que los prelados y rectores pueden dispensar en casos concretos y a determinadas personas.*

La segunda conclusión *es que obrarían mal los que dispensaran sin causa.*

Se cuestiona qué es dispensar, tal vez sea sólo declarar que la ley no obliga en un caso concreto. El papa dispensa en un voto simple, por ejemplo, de ir a Jerusalén. Muchos dicen que lo que hace el papa es declarar que el voto no obliga en el caso, por ejemplo, de que el que lo hizo tenga mujer, hijos, etc. Pero esta explicación es distinta de la de los teólogos que afirman que es porque va contra la caridad, etc. Las palabras del Doctor parecen apoyar esta opinión. En las cosas que dependen del derecho divino, como el juramento, muchos graves doctores sostienen que el papa sólo puede declarar y no dispensar. Y algunos extienden esto al derecho positivo, al que sólo declara, no pudiendo hacer otra dispensa.

Se responde que dispensar no es propiamente declarar, sino hacer desde el principio algo que no había antes.

En segundo lugar, digo que dispensar es suprimir la obligación y relegar la ley a la que alguien estaba sometido.

A la razón que aducían los doctores para sostener que sólo declaraba, se responde que lo decían, en efecto, porque entonces o cesa la razón de la ley o no. Si lo primero, parece que no puede dispensar; si lo segundo, entonces no estaba obligado; luego... En relación con la respuesta hay que observar lo que dijimos ayer, que, si cesa la razón de la ley en particular respecto de alguien, no por ello está eximido de la ley, salvo que la razón de la ley cese universalmente respecto de todos. Por tanto, respondo al argumento que falta la razón de la ley en él; y cuando se concluye que entonces no obliga, niego la consecuencia, porque la razón de la ley no cesó universalmente respecto de todos, sino sólo respecto de alguien. El papa puede dispensar a alguien por una causa razonable, no porque aquél no esté obligado, sino porque lo libera de tal obligación. Se prueba por un argumento infalible: el padre de familia puede anular un voto verdadero, legítimo y obligatorio de sus hijos; no lo declara, sino que lo anula, incluso sin causa, y no peca porque hace uso de su derecho. Pero esta autoridad que tienen los padres respecto de sus hijos no es de derecho divino y natural, sino

ARTICOLO QUARTO.— *Se i reggenti della comunità possano dispensare nell'ambito delle leggi umane.*

La prima conclusione *è che prelati e reggenti possono dispensare a seconda dei casi concreti e delle persone.*

La seconda conclusione: *che farebbero male coloro che senza causa dispensassero.*

Ci si domanda che cosa sia dispensare: se sia solo dichiarare che la legge non obbliga nel caso specifico. Il papa dispensa nel caso di un semplice voto, per esempio andare a Gerusalemme. Molti dicono che il papa dichiara che il voto non vale in quel caso specifico, ossia per esempio nel caso che colui che lo fece abbia moglie, figli, ecc. Ma questa spiegazione è diversa da quella dei teologi, i quali insegnano che è contro la carità o ecc. E le parole del Dottore sembrano a favore di quest'opinione. In ciò che dipende dal diritto divino, come nel caso del giuramento, molti seri dottori dicono che il papa può solo dichiarare, e non dispensare. E alcuni estendono ciò al diritto positivo, cioè, che solo dichiara, e non può operare altra dispensa.

Si risponde che dispensare propriamente non è dichiarare, ma fare da zero qualcosa che non c'era prima.

Dico, in secondo luogo, che dispensare è togliere un obbligo e accantonare il diritto al quale qualcuno era sottomesso.

E circa la ragione dalla quale i dottori erano mossi per sostenere che solo dichiarava, essi spiegavano infatti che in effetti o ha corso la ragione della legge, oppure no. Nel primo caso, sembra che non possa esserci dispensa; altrimenti, quello non era obbligato. Dunque… Con relazione alla risposta è da notare ciò che dicemmo ieri, che se la ragione della legge viene a mancare in un caso particolare riguardo a qualcuno, non perciò costui è esentato dalla legge se non cesserà la ragione della legge universalmente rispetto a tutti. All'argomento dunque dico che manca la ragione della legge in quel caso particolare. E quando si deduce: dunque non era obbligato, nego la conseguenza, poiché la ragione della legge non cessò universalmente rispetto a tutti, ma solo rispetto a quello. Il papa può per una causa ragionevole dispensare qualcuno in particolare, non perché non sia obbligato, bensì perché lo scioglie da quell'obbligo. Si prova con un argomento infallibile. Il capofamiglia può annullare un voto vero e legittimo e obbligante dei suoi figli. Non dichiara, ma annulla anche senza causa. E non pecca, poiché usa un suo diritto. Ma questa autorità che hanno i genitori sui figli non è né di diritto divino, né naturale,

naturali, sed solum ab Ecclesia habent, et Ecclesia posset illam ab illo tollere, licet male facere. Ergo residet apud Ecclesiam potestas non solum declarandi, sed dispensandi.

Et confirmatur. Quia est valde utile, et sequerentur multa inconvenientia si non esset talis potestas.

Quaeritur secundo. Requiritur rationabilis causa ad dispensandum in his quae pendent ex iure divino. In his autem quae pure sunt de iure humano, non dico non potest, sed non licet papae dispensare. Dubitatur ergo an quando ita est dispensatus de facto sine causa rationabili, sit tutus et possit uti dispensatione.

Respondetur quod si res pondet ex iure divino, non potest uti dispensatione sic habita, vel si est de iure naturali. Licet multi claudunt oculos, dummodo papa faciat. In his vero quae sunt de iure humano, omnino tollitur obligatio legis positivae, sed manet, ut heri dicebamus[207], obligatio de iure naturali, quia non suscipiunt partem onerosam et faciunt oneratis iniuriam. Non tamen sunt censendi peccare mortaliter, quia parva est iniuria, nisi forte sint magnates, qui multum scandalizant comedendo carnes etiam in Parasceve vel aliud simile.

f. 171 // [Lectio 128] In articulo quarto disputabamus an rector communitatis possit dispensare in legibus, et an teneat dispensatio facta sine rationabili causa. Diximus quod si erat materia in iure divino, non valebat talis dispensatio, nisi adsit causa rationabilis. Sed dubitatur quae vocatur causa rationabilis: ut quis vovit peregrinari Ierusalem, etc.: an vocetur causa rationabilis quando melius esset non servare quam servare.

Respondetur quod non, quia sic forte non esset usus dispensatione. Dico quod non solum illa est causa, nam illa clarum est quod est sufficiens causa. Sed causa etiam esset si non plene deliberavit, sed praecipitanter quodammodo cum parva deliberatione; si fuit puer iuvenis; item si timore mortis vovit religionem, etc. obligantur quidem, sed est causa dispensandi ex conditione voti. Alia causa est ex parte voti. Si est nimis difficile servare periculosum; ut vovit

207. Vide supra p. 148.

que la han recibido sólo de la Iglesia, que podría quitársela, aunque obraría mal. Por tanto, la Iglesia tiene potestad no sólo de declarar, sino también de dispensar.

Esto se confirma, por su gran utilidad y porque se producirían graves inconvenientes si no existiese tal potestad.

Se cuestiona, en segundo lugar, si se requiere una causa razonable para dispensar en las cosas que dependen del derecho divino. En las que son puramente de derecho humano, no digo que el papa no pueda dispensar, sino que no le es lícito. Se cuestiona, por tanto, si cuando alguien recibe así esta dispensa de hecho, sin una causa razonable, ha de estar seguro y puede usar dicha dispensa.

Se responde que si el asunto pertenece al derecho divino, o si es de derecho natural, no se puede usar la dispensa así alcanzada, aunque muchos cierren los ojos si el papa la otorga. Sin embargo, en las cosas que pertenecen al derecho humano, desaparece por completo la obligación de la ley positiva, pero se mantiene, como decíamos ayer, la obligación de derecho natural, porque no soportarían su parte de carga y cometerían injusticia contra los que la soportan. No hay que juzgar, sin embargo, que pequen mortalmente, porque la injusticia es pequeña, salvo que se trate de personas distinguidas, que escandalizan mucho, por ejemplo, comiendo carne el Viernes Santo o haciendo cosas semejantes.

ma la hanno unicamente dalla Chiesa, e la Chiesa potrebbe toglierla a uno in particolare, anche nel caso in cui ciò fosse mal fatto. Dunque la Chiesa ha il potere non solo di dichiarare, ma di dispensare.

E si conferma. Poiché è grandemente utile, e seguirebbero molti inconvenienti se non vi fosse tale potere.

C'è una seconda questione. Ci si chiede se è richiesta una causa ragionevole per la dispensa in ciò che dipende dal diritto divino. D'altra parte in quelle cose che solamente sono di diritto umano, non dico che non possa dispensare, ma piuttosto che al papa non è lecito. Ci si chiede se quando uno sia stato dispensato di fatto così senza una causa ragionevole, sia sicuro e possa fare uso della dispensa.

Si risponde che, se la cosa dipende dal diritto divino o dal diritto naturale, non si può fare uso della dispensa così ottenuta, sebbene molti chiudono gli occhi, purché il papa la conceda. Invero, in quelle cose che sono di diritto umano, assolutamente è abolita l'obbligazione della legge positiva, ma rimane, come ieri dicevamo, l'obbligazione di diritto naturale, poiché si sottraggono alla loro parte di responsabilità e offendono coloro che se ne fanno carico. Tuttavia non bisogna giudicare che pecchino mortalmente, poiché poca è l'offesa, se non nel caso siano persone importanti, che danno molto scandalo per esempio mangiando carne anche il Venerdì Santo o facendo qualcosa di simile.

[Lección 128]

En el capítulo cuarto discutíamos si un rector de la comunidad puede dispensar de algunas leyes y si obliga la dispensa otorgada sin causa razonable. Dijimos que si era materia de derecho divino no valía la dispensa, a no ser que existiera causa razonable. Pero existe la duda acerca de qué se entiende por causa razonable, como, por ejemplo, si alguien hace el voto de peregrinar a Jerusalén, ¿se considera causa razonable que sea mejor no cumplirlo que cumplirlo?

Se responde que no, porque quizás así no haría uso de la dispensa. Digo que no sólo hay causa, sino que está claro que es causa suficiente. Pero también sería causa si no lo hubiera hecho con plena deliberación, sino precipitadamente, con escasa deliberación, si fuera demasiado joven; o también, si se hubiera comprometido a entrar en religión por miedo a la muerte, etc., estaría obligado ciertamente, pero hay causa para la dispensa, según las circunstancias del voto.

[Lezione 128]

Nell'articolo quarto discutevamo se il reggente di una comunità politica possa dispensare da alcune leggi, e se valga la dispensa fatta senza una causa ragionevole. Dicemmo che se era in materia di diritto divino, tale dispensa non valeva a non esservi una causa ragionevole. Ma ci si chiede che cosa si definisca una causa ragionevole: come, per esempio, se qualcuno ha fatto voto di andare in pellegrinaggio a Gerusalemme; si considera causa ragionevole quando sia meglio non mantenerlo che mantenerlo?

Si risponde di no, poiché così forse non farebbe uso di dispensa. Dico che non solo quella è una causa, bensì che essa è chiaramente una causa sufficiente. E sarebbe anche causa di dispensa se non avesse pienamente deliberato, facendolo in certo modo precipitoso e con poca ponderazione; o se era un giovane fanciullo; o anche se aveva fatto voto di abbracciare la vita religiosa per il timore della morte, ecc. certamente sarebbe obbligato, ma vi è causa di dispensa per le circostanze del voto. Altra causa

non ludere, et periclitatur de fractione. Praeterea est una alia causa, dato quod fuerit votum sanctum, nec est timendum, tamen ratione alterius voti pii. Ut bullae continent quod, si ferunt subsidium expeditioni, dispensentur, non solum per viam commutationis, quia est melius. Et ad hoc debet aliquid dare ultra id quod dedit pro indulgentia, et debet etiam haberi ratio aequitatis. Non enim quia dent unum argenteum debet commutari votum ieiunandi totum annum, praesertim cum vota sunt sancta et deliberata, non temeraria. Idem dico de iuramentis. Alias ego timerem de dispensatione.

Item quaeritur an sit sufficiens causa ad dispensandum quod qui vovit, nullo modo vult servare, etiamsi condemnetur.

Dico quod non, nam haec causa in omni dispensatione adest. Et si illa solum sufficeret, frustra disputarent doctores quae sint sufficientes causae.

In his autem quae sunt de iure positivo, dico quod possunt praelati, non dico quod liceat, dispensare sine rationabili causa. Et dispensatus (sic) quantum est ex parte legis tuti sunt, saltem privati homines. Sed qui taliter dispensant peccant mortaliter.

Otra causa es la que proviene del voto; por ejemplo, si es demasiado difícil cumplirlo, por ser peligroso, como cuando alguien promete no jugar y está en peligro de quiebra. Además existe otra causa: si fuera un voto piadoso, tampoco hay que cumplirlo, sin embargo, en razón de otro voto piadoso; como, por ejemplo, las bulas implican que, si se da limosna al ser expedidas, procuran dispensa, no sólo por vía de conmutación, ya que es mejor la limosna; y para esto se debe dar algo más de lo que se dio por la indulgencia, y se ha de tener en cuenta la equidad, pues no porque den una moneda de plata se debe conmutar el voto de ayunar durante todo el año, sobre todo cuando los votos son sagrados y deliberados y no realizados con temeridad. Y lo mismo digo de los juramentos. De otro modo me darían miedo las dispensas.

Además se cuestiona si es causa suficiente de dispensa que uno se niegue a cumplir lo que prometió, aun en el caso de que se condenase.

Digo que no, porque esta causa está presente en toda dispensa. Y, si ella sola fuera suficiente, en vano disputarían los doctores sobre cuáles son las causas suficientes.

Sin embargo, en las cosas de derecho positivo, digo que los prelados pueden, aunque no afirmo que sea lícito, dispensar sin causa razonable. Y los dispensados por lo que respecta a la ley están seguros, al menos los particulares. Pero los que dispensan de este modo pecan mortalmente.

di dispensa scaturisce dal voto. Per esempio: se è troppo difficile osservarlo in quanto pericoloso; come quando uno ha fatto voto di non giocare e rischia seriamente di infrangerlo. Inoltre c'è un'altra causa, ammesso che sia stato un voto sacro, neppure è da compiersi, se non tuttavia in ragione di un altro voto ispirato a pietà. Ad esempio: le bolle dispongono che, se qualcuno dà l'elemosina, sia dispensato dal voto, non solo per via di commutazione, ma poiché è meglio. E, a tal fine, colui che fa l'elemosina, oltre a ciò che ha dato per le indulgenze, deve considerare anche in questo un certo criterio di equità. Non per il fatto che qualcuno dà una moneta d'argento deve essere commutato il voto di digiunare per tutto un anno, soprattutto quando i voti sono santi e deliberati, e non sconsiderati. Dico lo stesso a proposito dei giuramenti. Altrimenti avrei timore per ciò che concerne la dispensa.

Allo stesso modo ci si chiede se sia causa sufficiente per dispensare che colui che fece voto, in nessun modo voglia osservarlo, anche nel caso in cui viene condannato.

Dico di no, infatti questa causa è presente in ogni dispensa. E se quella solo fosse sufficiente, inutilmente disputerebbero i dottori su quali siano le cause sufficienti.

D'altra parte in quelle cose che sono di diritto positivo, dico che i prelati possono, non dico che sia lecito, dispensare senza una causa ragionevole. E i dispensati per quanto riguarda la legge sono sicuri, per lo meno i singoli individui. Ma coloro che dispensano in tal maniera peccano mortalmente.

QUAESTIO 98
DE LEGE VETERI

ARTICULUS 1.— *Utrum lex Vetus fuit bona*[208]

[PRIMA CONCLUSIO]. *Respondet quod sic*[209]*, quia erat conformis rectae rationi, et sapienter facta, et prohibebat ea quae erant contra rationem.*

SECUNDA CONCLUSIO: *quod non erat perfecte bona, quia non erat sufficiens ad consecutionem finis ad quem ordinabatur.*

Dubitatur quid quaeritur quando quaeritur an lex fuerit bona. Respondetur quod est dicere an prohibebat malos actus et praecipiebat bonos. Haec quaestio mota est propter manichaeos[210], qui non admittebant Veterem legem quia erat mala, quia prohibebat bonos actus et praecipiebat malos.

Dubitatur. Videtur quod fuit mala. Patet quia concedebat mala, quia concedebat usuras[211]. Ergo... Item concedebat repudium[212], quod videtur esse contra legem naturae. Et tamen Dominus in Evangelio videtur dicere quod illud erat malum, *ad duritiam cordis vestri*, etc.[213]

208. 208 Thomas, *I II* quaest. 98, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 231: «Utrum lex Vetus fuerit bona».

209. *Ibid.* in cor., 231-233.

210. El maniqueísmo que, en cierto sentido, puede llamarse la gnosis persa, fue fundado por Mani (216-276). Su gran preocupación fue resolver el problema del mal. No inventó ninguna doctrina original, sino que fundió en una síntesis enseñanzas de Buda, Zarathustra y Jesucristo, haciendo de las tres una religión univesal, de la cual se consideraba el Paráclito, prometido por Cristo. La base de todo el sistema es la oposición eterna entre dos principios: la luz y las tinieblas, el bien y el mal. Son típicos también los diversos elementos que rodean a cada uno de estos principios. Entre ambos se entabla una lucha, en la que salen victoriosos los elementos malos. Frente a la Iglesia católica él organizó la suya: con doce discípulos, cuyos sucesores se llamarían maestros o doctores, presidían sobre setenta y dos obispos, debajo de los cuales había presbíteros y diáconos. Admitía dos sacramentos: bautismo y eucaristía; rechazaba el Antiguo Testamento y mutilaba en Nuevo. El maniqueísmo se difundió por Oriente y Occidente, donde perduraron sus restos en los cátaros y albigenses hasta el siglo XIII.

211. Deut 23, 19-20: «Non foenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem: sed alieno. Fratri autem tuo absque usura, id quo indiget, commodabis: ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omni opere tuo in terra, ad quam ingredieris possidendam».

212. Deut 24, 1-4: «Si acceperit homo uxorem, et habuerit eam, et non invenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam foeditatem: scribet libellum repudii, et dabit in manu illius, et dimittet eam de domo sua. Cumque egressa alterum maritum duxerit, et ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii, et dimiserit de domo sua, vel certe mortuus fuerit: non poterit prior maritus recipere eam in uxorem: quia polluta est, et abominabilis facta est coram Domino: ne peccare facias terram tuam, quam Dominus Deus tuus tradiderit tibi possidendam».

213. Mc 10, 4-5: « Moyses permisit libellum repudii scribere, et dimittere. Quibus respondens Iesus, ait: Ad duritiam cordis vestri scripsit vobis praeceptum istud».

CUESTIÓN 98
LA LEY ANTIGUA

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley antigua fue buena.*

[PRIMERA CONCLUSIÓN] *Responde que sí, porque era conforme a la recta razón y fue hecha con sabiduría y prohibía lo que era contrario a la razón.*

LA SEGUNDA CONCLUSIÓN *es que no era perfectamente buena, porque no era suficiente para la consecución del fin al que estaba ordenada.*

Se plantea la duda de qué se quiere decir al preguntar si la ley es buena. Se responde que se pregunta si prohibía los actos malos y ordenaba los buenos. Esta duda surgió a causa de los maniqueos que no admitían la ley Antigua porque era mala, ya que prohibía actos buenos y ordenaba actos malos.

Surge esta duda: parece que fue mala, porque admitía actos malos, permitía usuras; luego... Además aceptaba el repudio, lo cual parece estar contra la ley natural. Sin embargo, el Señor en el Evangelio parece decir que aquello era malo *por la dureza de vuestro corazón*, etc.

QUESTIONE 98
LA LEGGE ANTICA

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge antica sia stata buona.*

[PRIMA CONCLUSIONE]. *Risponde di sì, poiché era conforme alla retta ragione, e fatta sapientemente, e proibiva le cose che erano contro la ragione.*

LA SECONDA CONCLUSIONE *è che non era perfettamente buona, poiché non era sufficiente al conseguimento del fine al quale era ordinata.*

Ma che cosa si chiede veramente quando si domanda se la legge sia buona? Si risponde che ci si chiede se proibiva azioni cattive e prescriveva azioni buone. Questa questione è sorta a causa dei manichei, i quali non accettavano la legge Antica in quanto cattiva, poiché proibiva atti buoni e ne prescriveva di cattivi.

Si dubita: sembra che sia stata cattiva, dato che permetteva degli atti cattivi come l'usura. Dunque... Permetteva anche il ripudio, che sembra essere contro la legge naturale. E il Signore nel Vangelo sembra dire che quello era male, «A causa della vostra durezza di cuore», ecc.

Respondetur quod de hoc in 4 *Sententiarum* dicunt doctores[214] quod non fuit licitum, sed solum permissum cum alienigenis, quia propheta[215] taxat *qui pecuniam suam non dedit ad usuram*[216]. De repudio vero quidam dicunt quod licebat, et ducere aliam; alii quod non, sed permissum.

Secundo probatur quod sit mala. Patet quia concedebat quod odio haberent inimicos, Mat. 5: *Audistis quia dictum est antiquis, diliges amicum tuum, et odio habebis* etc[217]. Et probatur quod intelligat scriptum in Lege Veteri, cum
f. 171v dicat ibi: *auditis quia dictum est*, *non moechaberis*[218], quod erat scriptum // in lege. Ergo.

Respondetur ad hoc quod isti grammatheologi, qualis Faber Stapulensis ⌊super Matthaeum⌉[219] dicit quod omnino Vetus lex concedebat, immo praecipiebat habere odio inimicos ⌊Videte tamen multa quam melius habere «*Audisti quia dictum est: Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum*» super illum Matthaei 5.[220] Augustinus putat acceptum fuisse lib. I *De sermone Domini* cap. 11[221]. Hilarius etiam putat permissum fuisse odium in inimicos[222]; canone 4[223] et Faber[224]⌉. Non vidi hominem ignorantiorem nec audaciorem. Et quod propterea etiam viri sancti odiebant inimicos, ut David, *Averte mala inimicis meis; et in veritate tua disperge illos*[225]; sed quod lex Nova revocavit illud praeceptum. Respondetur ad hoc quod nec permittebat nec praecipiebat illud. Prov 25: *Si inimicus tuus esurierit, ciba illum; si sitit, potum da ei* etc[226]. Item Ps. 7: *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis*[227]. Divus

214. Adrianus VI, *Quaestiones in Quartum Sententiarum*, dist. 15 [*De restitutione*], Venetiis 1522, fol. 31.

215. Ez 18, 8: «Ad usuram non commodaverit, et amplius non acceperit»; Ez 18, 13: «Ad usuram dantem, et amplius accipientem: numquid vivet?»: Vide etiam Ex 22, 25; Lev 25, 36 et Deut 23, 19-20.

216. Ps 14, 5.

217. Mt 5, 43.

218. Mt 5, 27.

219. Es probable que Francisco de Vitoria se refiera aquí a los *Commentarii initiatoris in quatuor Evangelia* de J. Lefevre de D'Etaple publicados por primera vez en París en 1522 y reeditados después en 1523 en Basilea, en 1526 s.l. y en 1541 en Colonia, que no los hemos hallado en nuestras bibliotecas.

220. Mt 5, 43. Vide supra notam 217.

221. Augustinus, *De sermone Domini in monte* lib. I, cap.[revera] 21, 70, PL 34, 1265; BAC 121 Madrid 1973, 776: «Nec quod in Lege dictum est: *Oderis inimicum tuum*, vos iubentis iusto accipienda est, sed permitentis inferno».

222. Hilarius, *Commentarii in Evangelium Matthaei* cap. 5, 27, PL 9, 942: «Audisti quia dictum est: Diliges proximum tuum, et odies inimicum tuum et reliqua (Ibid. 43). Conclusit omnia bonitate perfecta. Amari enim lex proximum exigebat, et in inimicum licentiam odii dabat».

223. Dada la imprecisión de la cita no ha sido posible identificar este canon, ya que en el Gratiani *Decretum* hay muchos cánones con este número.

224. Vide supra notam 219.

225. Ps 53, 7

226. Prov 25, 21: «Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitierit, da ei aquam bibere».

227. Ps 7, 5.

Se responde que en el comentario al IV de las *Sentencias* dicen los doctores que no fue lícito, sino que estaba permitido sólo con los extranjeros, porque el profeta aprecia a quien no se entregara a la usura. Del repudio, en cambio, unos dicen que era lícito y también casarse con otra mujer; otros afirman que no lo era, sino que sólo fue permitido.

Se prueba, en segundo lugar, que era mala. Es evidente, porque concedía que se odiara a los enemigos: *Habéis oído lo dicho a los antiguos: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo*. Y se prueba que se entiende que estaba escrito en el ley Antigua, porque allí dice: *Oísteis que fue dicho: no cometerás adulterio*, lo que allí estaba escrito; luego.

A esto se responde que esos teólogos literalistas, como Faber Stapulense, en el comentario sobre Mateo, dice que la ley Antigua no sólo admitía, sino que más bien ordenaba odiar a los enemigos. [Ved, sin embargo, otros muchos comentarios mejores de *Habéis oído que fue dicho: ama a tu prójimo y odia a tu enemigo*. Agustín considera que este dicho de Mateo fue aceptado. Hilario también entiende que fue permitido el odio a los enemigos]. No he visto un hombre más ignorante ni más audaz. Y por ello dice también que algunos hombres santos odiaban a los enemigos, como David, que decía: *Devuelve el mal contra mis enemigos y por tu fidelidad dispérsalos*; pero la nueva Ley revocó aquel precepto. A esto se responde que ni permitía ni ordenaba tal cosa. En los *Proverbios* se dice: *Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, si tiene sed, dale de beber*. Asimismo en los *Salmos*: *Si devolví mal al que estaba en paz conmigo, sea perseguido con razón por mis enemigos*. El divino

Si risponde a questo riguardo che nel commento al IV libro delle *Sententiae* i dottori dicono che non fu lecito, ma permesso solamente con gli stranieri, poiché il profeta apprezza colui che non diede il suo denaro in usura. D'altra parte per quanto riguarda il ripudio alcuni dicono che era lecito, così come sposarsi con un'altra donna; mentre altri affermano di no, ma che tuttavia era tollerato.

In un secondo modo si prova che legge era cattiva. È evidente che concedeva che si odiassero i nemici: «Avete inteso che fu detto agli antichi: Amerai il prossimo tuo e odierai il tuo nemico» ecc. E si prova che si intenda che era scritto nella legge Antica, là dove dice: «Avete inteso che fu detto: non farai adulterio», cosa che era scritta nella legge. Dunque…

Si risponde a ciò che questi gramma-teologi, come Lefèvre d'Éteples nel commentario *Super Matthaeum* afferma che la legge antica concedeva, anzi ordinava di avere in odio i nemici. Vedete, tuttavia, molti altri commentari migliori di «Avete inteso che fu detto: amerai il prossimo tuo e odierai il tuo nemico». Agostino, nel libro I dell'opera *De sermone Domini*, considera che queste parole di Matteo furono accettate. Anche Ilario ritiene che fu permesso odiare i nemici, come si legge nel canone 4, e in Lefèvre d'Éteples. Non ho mai visto uomo più ignorante né più sfrontato di lui! E a causa di ciò egli dice anche che alcuni santi uomini odiavano i nemici, come David, «Ricada il male sui miei avversari, annientali nella tua fedeltà»; ma che la nuova legge revocò quel precetto. Si risponde a ciò che né permetteva, né prescriveva tal cosa: «Se il tuo nemico ha fame, dàgli da mangiare e se ha sete, dàgli da bere». Allo stesso modo: «Se avessi ripagato con il male coloro i quali mi hanno fatto dei doni, che venga pure ucciso giustamente dai miei nemici».

Augustinus Psalmo 77[228] exponit illa loca quae adducit Faber[229] et alia similia, et dicit quod illud est potius prophetatio quam optatio, sicut cum dicit de Christo: *Accingere gladio tuo super femur tuum potentissime*[230], et *Dissipa gentes quae bella volunt*[231], non optabat, sed prophetabat. Et lex Nova non emendavit Veterem, ut Faber putat, cum Christus dicat, *Non veni solvere*[232]. Et Augustinus in epistola *Ad Marcellinum*[233] qui putabat quod propterea Christus revocavit illam quia erat mala, dicit quod non fuit revocata, sed potius absoluta, quia facta est inutilis.

Ad illud quod dicebamus, *dictum est antiquis*; [...] *odio habebis*, etc.[234] dico quod Dominus nunquam intellexit quod esset scriptum in lege, sed dictum est a patribus et maioribus vestris, vel si aliter male intelligebant legem. Et patet quod non intellexit scriptum in lege, quia ibidem dixit: *Dictum est, non moechaberis, ego autem dico vobis, quicumque viderit mulierem* etc.[235] Et tamen idem praeceptum erat in lege Ex 21 : *Non concupisces [...] uxorem proximi tui, non bovem, non asinum* etc.[236]

Potest etiam dubitari: si illa est bona, ergo etiam nunc licet illam servare, si nihil boni prohibet nec mali praecipit, quia Christus non revocat bona. Sed contra est Apostolus: *Si circumcidimini, nihil Christus vobis prodest*[237].

Respondetur quod triplex erat differentia in operibus legis. Quaedam erant iudicialia, quaedam moralia, quaedam caeremonialia. Et dico prima licet modo servare, et de tertio illa quae non significant Christum venturum, ut thurificatio[238], candelae[239] etc.

Dubitatur an actus meritorii fuerint in Veteri lege. Respondetur quod sic.

Nota solutiones argumentorum, ubi multa dicit Doctor[240] egregia.

228. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* [Ps 78, 6], cap. 9, PL 36, 1015: BAC 255 Madrid 1966, 96-97: «Non malevolentiae voto ista dicuntur, sed spiritu praevisa praedicuntur [...] Quemadmodun enim propheta non imperat Christo, quamvis modo imperativo pronuntiet quod dicit: *Accingere gladium tuum circa femur, potentissime* [Ps 44, 4], ita non optat, sed prophetet qui dicit: *Effunde iram tuam in gentes quae te non noverunt* [Ps 78, 6]».

229. Vide supra notam 219.

230. Ps 44, 4.

231. Ps 67, 34.

232. Mt 5, 17: «Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: Non veni solvere, sed adimplere».

233. Augustinus, *Epistolae* epist.136, 2, PL 33, 515.

234. Mt 5, 43: «Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum».

235. Mt 5, 27-28: «Audistis quia dictum est antiquis: non moechaberis. Ego autem dico vobis: quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo».

236. Ex [revera] 20, 17: «Non concupisces domum proximi tui: nec desiderabis uxorem eius, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quae illius sunt».

237. Gal 5, 2: «Ecce ego Paulus dico vobis: quoniam si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit».

238. Lev 4, 35; 6, 17; 7, 5 et 21, 6.

239. Lev 24, 2; *Ex* 27, 20-21.

240. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 1 ad 1, 2 et 3, BAC 149 Madrid 1956, 233-234.

Agustín, en su comentario al Salmo 77, expone aquellos pasajes que aduce Faber y otros semejantes, y dice que aquello es más bien una profecía que un deseo, como cuando dice de Cristo: *Ciñe tu espada sobre tu muslo, ¡oh poderoso!* y *Dispersa a los pueblos que aman la guerra*, no estaba expresando un deseo, sino que profetizaba. La ley Nueva no corrigió la Antigua, como cree Faber, como Cristo dijo: *No be venido a abolir la ley*. También Agustín en la carta a Marcelino, que pensaba que Cristo la revocó porque era mala, dice que no fue abolida, sino más bien cancelada, porque se tornó inútil.

En cuanto a lo que decíamos: *Se dijo a los antiguos: odiarás...*, digo que el Señor nunca entendió que estuviese escrito en la ley, sino que fue dicho por vuestro padres y antepasados, y que, si lo interpretaban en otro sentido, entendían mal la ley. Y es evidente que no entendió que estuviera escrito en la ley, porque allí mismo dice: *Fue dicho: no cometerás adulterio, pero yo os digo que todo el que mira a una mujer...* Y, sin embargo, el mismo precepto estaba ya en la ley: *No desearás a la mujer de tu prójimo, ni su buey, ni su asno*.

Puede también plantearse la cuestión de si, puesto que la ley Antigua es buena, es lícito también ahora cumplirla, ya que no prohíbe nada bueno ni ordena nada malo, porque Cristo no revoca lo bueno. Pero el Apóstol se manifiesta en contra: *Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada*.

Se responde que en las obras de la ley había una triple diferencia: unas eran judiciales, otras morales y otras ceremoniales. Y digo que ahora es lícito observar las primeras, y de las terceras las que no significan que Cristo ha de venir, como la incensación, las candelas. Etc.

Se plantea la duda de si se daban actos meritorios en la ley Antigua. Se responde que sí.

Toma nota de las soluciones de los argumentos, donde el Doctor dice cosas notables.

Sant'Agostino, commentando il Salmo 77, espone quei passi che cita Faber e altri simili, e afferma che quello è piuttosto una profezia che un desiderio, come quando dice di Cristo: «Cingi ai fianchi la tua spada, eroe», e «disperdi i popoli che amano la guerra», non era un desiderio, ma una profezia. E la legge Nuova non ha corretto l'Antica, come reputa Faber, dal momento che Cristo dice: «Non sono venuto ad abrogare». E Agostino nell'*Epistola a Marcellino*, il quale reputava che Cristo la revocò, proprio per il fatto che era cattiva, afferma che non fu revocata, ma piuttosto abbandonata, poiché era diventata inutile.

Per quanto riguarda ciò che citavamo, «Avete inteso che fu detto in passato: odierai il tuo nemico», dico che il Signore mai intese che fosse scritto nella legge, ma che era stato detto dai vostri padri e antenati, ovvero che interpretavano male la legge. È evidente che non intese che ciò è scritto nella legge, poiché nello stesso passo dice: «Avete inteso che fu detto: non farai adulterio. Io invece vi dico che chiunque guarda una donna per desiderarla, già ha commesso adulterio con essa nel suo cuore» ecc. E tuttavia, lo stesso precetto era nella legge: «Non desidererai la moglie del tuo prossimo; il suo bue, il suo asino», ecc.

Possiamo anche chiederci: se quella legge Antica è buona, dunque anche ora è lecito osservarla, se non proibisce nulla di buono e non comanda nulla di male, poiché Cristo non revoca le cose buone. Ma contro vi è l'Apostolo: «Se vi lasciate circoncidere, Cristo non vi sarà di utilità alcuna».

Si risponde che vi era una triplice distinzione nelle opere della legge. Alcune erano giudiziali, alcune morali, e alcune cerimoniali. Io dico che le prime è lecito talvolta osservarle, e del terzo gruppo quelle cose che non significano che Cristo deve venire, come l'incensazione, le candele, ecc.

Ci si chiede se vi siano stati atti meritori nella legge Antica. Si risponde di sì.

Osserva la soluzione degli argomenti, dove il Dottore dice molte cose in modo egregio.

ARTICULUS 2.— *Utrum lex Vetus fuerit a Deo*

Contra est quod dicit Dominus: *Irritum fecistis mandatum Dei* etc[241].

Respondet quod a bono Deo data est non solum a Deo, contra manichaeos qui dicebant quod a malo[242].

ARTICULUS 3.— *An [lex Vetus] fuerit data per angelos*[243]

Respondet[244] quod sic et quod Moyses nullum praeceptum fecit nisi ex speciali mandato Dei. Et oppositum dicere est haereticum. Exodi 24: *Moyses afferens totum volumen legis legit omnia ante populum qui dixerunt: omnia quae locutus est Dominus faciemus*[245]. Et infra: *Hic est sanguis foederis quod pepigit Dominus vobiscum*[246]. Et Paulus ad Hebraeos 9 refert eadem verba Moysi: *Hic est sanguis testamenti quod mandavit ad vos Deus*[247].

Dubitatur quomodo loquebatur angelus Moysi, an in corpore assumpto. Respondetur quod nescitur, sed communiter tenetur quod formabat voces in aëre sine corpore assumpto.

In solutione secundi est argumentum[248]. Loquebatur Dominus facie ad faciem sicut solet homo cum amico suo. Dubitant doctores an Moyses viderit Deum clare per essentiam. Aliqui dicunt quod sic, sed communior opinio est, et ita tenet Augustinus[249], licet alibi videatur dubitare, quod intelligitur facie ad faciem, id est familiariter.

ARTICULUS 4.— *Utrum lex Vetus debuerit dari soli populo iudaeorum*[250]

Respondet quod sic, et assignat duas rationes. Potior earum est quia elegit illum populum unde veniret Messias; et quare illum elegit, fuit mera gratia et voluntas Dei etc.[251]

241. Mt 15, 6: «Et irritum fecisti mandatum Dei propter traditionem vestram».

242. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 235.

243. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 237: «Utrum lex Vetus data fuerit per angelos».

244. *Ibid.* in cor., 237-238.

245. Ex 24, 7: «Assumensque volumen foederis, legit audiente populo: qui dixerunt: omnia quae locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes».

246. Ex 24, 8: «Ille vero sumptum sanguinem respersit in populum, et ait: Hic est sanguis foederis quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his».

247. Hebr 9, 20.

248. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 3 ad 2, BAC 149 Madrid 1956, 238-239.

249. Augustinus, *Super Genesim ad litteram* lib. XII, cap. 27, PL 34, 477, BAC 168 Madrid 1957, 1249-1250.

250. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 239: «Utrum lex Vetus dari debuerit soli populo iudaeorum».

251. *Ibid.* in corp., 240-241.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si la ley Antigua procede de Dios.*

En contra está lo que dice el Señor: «Habéis anulado la palabra de Dios».

Responde que proviene no sólo de Dios, sino del Dios bueno, contra los maniqueos que afirmaban que procedía del malo.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si la ley Antigua fue dada por medio de los ángeles.*

Responde que sí y que Moisés no dio ningún precepto sino por especial mandato de Dios. Y decir lo contrario es herético. Dice el Éxodo: *Moisés tomó el libro de la ley lo leyó entero ante el pueblo, que respondió: todo cuanto ha dicho el Señor lo haremos*. Y después: *Ésta es la sangre de la alianza que Dios ha hecho con vosotros*. Y Pablo a los Hebreos cita las mismas palabras de Moisés: *Ésta es la sangre de la alianza que Dios os ha confiado*.

Se plantea la duda de cómo habla el ángel a Moisés, si en un cuerpo que hubiera tomado. Se responde que se desconoce, pero la creencia común es que formaba palabras en el aire sin tomar cuerpo alguno.

En la solución a la segunda dificultad expone este argumento: hablaba el Señor cara a cara como suele el hombre hablar con un amigo. Dudan los doctores de si Moisés vio a Dios claramente en su esencia. Algunos dicen que sí, pero la opinión más común es, que, aunque algunos parecen dudar, se entiende que lo veía cara a cara, es decir, familiarmente, y esto es lo que piensa también Agustín.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si la ley Antigua debió darse sólo al pueblo judío.*

Responde que sí y aduce dos razones. La más fuerte de ellas es que eligió aquel pueblo de donde nacería el Mesías; y que lo eligió por mera gracia y voluntad suya.

ARTICOLO SECONDO.— *Se la legge antica sia venuta da Dio.*

Contro vi è ciò che dice il Signore: «Avete annullato la parola di Dio» ecc.

Risponde che non solo è stata data da un Dio, ma dal Dio buono, contro i manichei che dicevano che era stata data da un Dio cattivo.

ARTICOLO TERZO.— *Se la legge antica sia stata data per mezzo di angeli.*

Risponde di sì e che Mosé non diede nessun precetto se non per speciale mandato di Dio. E sostenere il contrario è eretico. «Mosè prese il libro dell'alleanza e lo lesse agli occhi del popolo e dissero: faremo e ascolteremo tutto quello che il Signore ha detto». E sotto: «Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha contratto con voi». E Paolo agli Ebrei ripete le stesse parole di Mosè: «Questo è il sangue dell'alleanza che Dio ha prescritto per voi».

Ci si chiede in che modo parlava l'angelo a Mosè, se in forma corporea. Si risponde che non si sa, ma si reputa comunemente che formava parole nell'aria senza prendere una forma corporea.

Nella soluzione alla seconda difficoltà c'è un'argomentazione: parlava Dio faccia a faccia come fa solitamente l'uomo con un suo amico. I Dottori si chiedono se Mosè vide chiaramente Dio nella sua essenza. Alcuni dicono di sì, ma la più comune opinione è, e così reputa Agostino, sebbene altrove sembri dubitare, che con «faccia a faccia» si intende in modo famigliare.

ARTICOLO QUARTO.— *Se la legge antica dovesse essere data solamente al popolo dei giudei.*

Risponde di sì, e attribuisce due ragioni. La più importante di queste è che scelse quel popolo da cui doveva nascere il Messia; e il fatto che elesse proprio quello, fu semplicemente grazia e volontà di Dio, ecc.

f. 172 // ARTICULUS 5 — *Utrum omnes alii obligarentur ad [observandam] legem Veterem*[252]

Respondet quod non[253], et probat quod soli illi qui erant de familia Abrahae.

In tertio argumento movet dubium, an licebat admittere peregrinos ad legem[254]. Respondet quod sic[255], si volebant venire ad legem.

Dubitatur utrum licebat gentilibus accipere partem legis et partem dimittere, id est, an qui circumcidebatur, tenebatur ad totam legem. Et videtur quod sic, quia Paulus ad Galatas, *Testificor omni homini circumcidenti se, quod debitor est universae legis faciendae*[256].

Respondetur quod videtur certe quod non tenerentur tales ad legem. Ratio est quia circumcisio fuit data ante legem; unde videtur quod licebat gentibus recipere circumcisionem et non legem. Et ad Paulum dicitur quod certum est quod non intendebat illud, sed quod si se circumcidunt, frustra facerent; nam si circumcisio erat bona, etiam tota lex, et qui profitetur circumcisionem videtur profiteri legem.

Dubitatur an gentiles admitti deberent ad sacrificia. Videtur quod non, ut citat hic Doctor[257] ⌊et in quaestione 102, art. 5⌉[258]. Nisi prius circumciderentur non admittebantur ad Phase. In contrarium est si fides habenda est historiis, Iosephus[259] refert quod admittebantur. Et etiam multi religionis causa venerant ut adorarent. Respondetur quod credendum est quod non licebat, sed mittebant illi donaria, et sic intelligitur Iosephus; vel iam erant omnia corrupta et admittebant eos illicite.

ARTICULUS 6.— *An lex Vetus fuerit data congruo tempore*[260]

Respondet quod sic et probat etc.[261]

252. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 5, BAC 149 Madrid 1956, 242: «Utrum omnes homines obligarentur ad observandam Veterem legem».

253. *Ibid*. in cor. 243-244.

254. *Ibid*. 3, p. 243.

255. *Ibid*. ad 3, 244.

256. Gal 5, 3: «Testificor autem rursus omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae».

257. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 5, 2, BAC 149 Madrid 243. Thomas citat hic Ex 12, 48: «Quod si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit: eritque sicut indigena terrae».

258. Thomas, *I II* quaest. 102, art. 5 in cor., BAC 149 1956, 400: «Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum. Et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes, fiebat per circumcisionem, sine qua admittebatur ad aliquid legalium».

259. No identificada.

260. Thomas, *I II* quaest. 98, art. 6, BAC 1956, 245: «Utrum lex Vetus convenienter data fuerit tempore Moysi».

261. *Ibid*. in cor. 245-246.

ARTICULO QUINTO.— *Si todos los demás están obligados a cumplir la ley Antigua.*

Responde que no y prueba que sólo están obligados los que pertenecían a la familia de Abraham.

En el tercer argumento suscita una duda: si era lícito admitir a los peregrinos a la ley. Responde que sí, si querían acogerse a ella.

Se plantea la duda de si era lícito a los gentiles aceptar parte de la ley y rechazar otra parte, esto es, si los que se circuncidaban estaban obligados a cumplir toda la ley. Y parece que sí, porque Pablo dice a los Gálatas: *Testifico a todo hombre circuncidado que está obligado a cumplir toda la ley.*

Se responde que parece ciertamente que éstos no están obligados a cumplir la ley. La razón es que la circuncisión fue establecida antes de la ley; parece que por eso a los gentiles les estaba permitido recibir la circuncisión y no la ley. Y a las palabras de Pablo se responde que es cierto que él no intentaba obligar, pero que si se circuncidaban lo hacían en vano, pues, si la circuncisión era buena, también lo era toda la ley, y el que profesa la circuncisión parece aceptar la ley.

Se suscita la duda de si los gentiles deberían ser admitidos a los sacrificios. Parece que no, como dice aquí el Doctor. A no ser que se circuncidasen no eran admitidos a la Pascua. En contra está, si se ha de dar crédito a la historia, el que Josefo aduce que eran admitidos. Y también que muchos habían venido movidos por la religión a adorar. Se responde que hay que creer que no era lícito, pero que enviaban dones, y así se entiende lo que dice Josefo; o también que existía una corrupción total y los admitían ilícitamente.

ARTÍCULO SEXTO.— *Si la ley Antigua fue dada en el tiempo adecuado.*

Responde que sí y lo prueba.

ARTICOLO QUINTO.— *Se tutti gli uomini fossero obbligati ad osservare la legge Antica.*

Risponde di no, e prova che solamente erano obbligati quelli che provenivano dalla stirpe di Abramo.

Nella terza argomentazione muove un dubbio, se era lecito ammettere stranieri alla legge. Risponde di sì, se volevano abbracciare la legge.

Ci si chiede se era lecito ai gentili accettare una parte della legge e rifiutarne un'altra parte, cioè se coloro che erano circoncisi, erano obbligati verso l'intera legge. E sembra di sì, poiché Paolo dice ai Galati: «Attesto ad ogni uomo che viene circonciso: egli è obbligato a mettere in pratica tutta la legge».

Si risponde che certamente sembra che questi non erano tenuti ad osservare la legge. La ragione è che la circoncisione fu data prima della legge; quindi sembra che era lecito ai gentili ricevere la circoncisione e non la legge. E per quanto riguarda le parole di Paolo si afferma che è certo che non intendeva obbligare, ma che se si circoncidevano, lo facevano inutilmente; infatti se la circoncisione era buona, anche tutta la legge [lo era], e chi professa la circoncisione sembra professare la legge.

Ci si chiede se i gentili dovessero essere ammessi ai riti sacrificali. Sembra di no, come afferma qui il Dottore. Se non erano prima circoncisi non erano ammessi alla Pasqua. Contro vi è, se dobbiamo avere fede nella storia, che Giuseppe riferisce che erano ammessi. E anche che molti per motivi religiosi erano venuti per adorare. Si risponde che bisogna credere che non era lecito, ma che quelli mandavano doni. E così si comprende ciò che dice Giuseppe; oppure [bisogna dire] che vi era una generale corruzione e li ammettevano illecitamente.

ARTICOLO SESTO.— *Se la legge antica sia stata data in un tempo convenientemente.*

Risponde di sì e lo prova.

QUAESTIO 99
DE PRAECEPTIS VETERIS LEGIS
[Lectio 129]

ARTICULUS 1. — *Utrum in lege Veteri contineantur plura praecepta aut unum tantum*[262]

Movet istam quaestionem forte propter argumentum secundum[263], quia tota lex *in hoc verbo instauratur*[264]; et Mt 22 [40]: *In his duobus mandatis* etc[265]. Respondet quod illa duo fuerunt tamquam prima principia; sed quia non apud omnes, inseruntur alia clare omnino etc.

Dubitatur quid est dicere, pendet tota lex ex illis. Unus sensus est quem iam diximus; alius quod quicumque peccat contra alia praecepta, peccat etiam contra illa.

Posset etiam dubitari an esset gravius peccatum quia est contra duo praecepta, sicut adulterium contra iustitiam et contra temperantiam etc. Respondetur quod non sunt duae malitiae nec duo peccata.

Ad argumentum, facit contra duo praecepta; ergo, negatur consequentia. Sed contra, quia ideo sacrilegium et adulterium etc. sunt graviora quia sunt contra duo praecepta. Respondetur quod illa sunt taliter contra duo quae se habent tamquam distinctae species. Haec vero se habent tamquam genera, quae includuntur in quolibet praecepto, illa duo inquam, scilicet, *diliges Dominum Deum tuum, et proximum tuum sicut teipsum*[266]. Sed quomodo confitebor de illo praecepto? Dico quod vix aut numquam transgreditur quis solum praeceptum de dilectione quin transgrediatur alia praecepta; nisi his [*sic*] qui habet odio Deum servet alia praecepta et servabit haec similiter. Ideo non oportet quod quis sit sollicitus confiteri quod non dilexit Deum aut proximum quia hoc est nihil, nisi descendat ad particularia, quomodo scilicet odivit aut nocuit.

ARTICULUS 2.— *Utrum lex Vetus contineat praecepta moralia*

Clarum est quod sic, et declarat quae sint moralia[267]. Sed contra sequitur quod omnia praecepta sunt moralia, quia dantur omnia de actibus virtutum,

262. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 251: «Utrum in lege Veteri contineatur solum unum praeceptum».

263. *Ibid*. 1, 251.

264. Rom 13, 9.

265. Mt 22, 40: «In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetae».

266. Mt 22, 37. 39; Mc 12, 30-31; Lc 10, 27.

267. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 254.

CUESTIÓN 99
LOS PRECEPTOS DE LA LEY ANTIGUA
[Lección 129]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley Antigua contiene muchos preceptos o uno solo.*

Suscita esta cuestión quizá por el argumento segundo, porque toda la ley *se resume en esta sentencia* y *de estos dos preceptos penden la ley y los profetas*. Responde que estos dos fueron como los primeros principios; pero, dado que no son claros para todos, se añadieron otros absolutamente claros.

Surge la duda de qué quiere decir con que toda la ley depende de ellos. Un sentido es el que ya hemos dicho; otro es que el que peca contra otros preceptos peca también contra éstos.

Puede también cuestionarse si un pecado es más grave por ir contra dos preceptos, como el adulterio, que atenta contra la justicia y la templanza. Se responde que no hay dos malicias ni dos pecados.

Por tanto, respecto al argumento de que obra contra dos preceptos se niega la consecuencia. Pero, si se argumenta en sentido contrario, porque por eso el sacrilegio y el adulterio son más graves, porque van contra los dos preceptos, se responde que van contra dos preceptos que se consideran de distinta especie. Pero éstos se consideran como géneros, que se incluyen en cualquier precepto, me refiero a aquellos dos, esto es, «Amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo». Pero, ¿cómo confesarse de aquel precepto? Respondo que nunca o casi nunca uno infringe sólo el precepto del amor sin infringir otros preceptos; a no ser que quien odia a Dios cumpla los demás preceptos y con ello cumplirá también éstos. Por tanto, no es conveniente que uno esté preocupado por confesar que no ama a Dios o al prójimo, porque esto no es nada, a no ser que descienda a cosas particulares, a saber, que diga cómo lo odia o le hace daño.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si la ley Antigua contiene preceptos morales.*

Es evidente que sí, y explica qué son los preceptos morales. Pero en contra está que todos los preceptos son morales, porque todos se ordenan a la práctica de actos virtuosos, y el

QUESTIONE 99
I PRECETTI DELLA LEGGE ANTICA
[Lezione 129]

ARTICOLO PRIMO.— *Se nella legge antica siano contenuti più precetti o un unico e solo.*

Muove questa questione forse a causa dell'argomento secondo, poiché tutta la legge «trova il suo culmine in questa espressione», e Matteo: «da questi due precetti» ecc. Risponde che quei due furono come dei primi principi, ma poiché non furono dati presso tutti, si aggiunsero altre cose assolutamente in modo chiaro, ecc.

Ci si chiede che cosa voglia dire, che tutta la legge dipende da quelli. Un significato è quello che già dicemmo; un altro che chiunque pecchi contro gli altri precetti, pecca anche contro quelli.

Ci si potrebbe anche chiedere se un peccato sia più grave perché è contro due precetti, come per esempio l'adulterio che è contro la giustizia e contro la temperanza. Si risponde che non ci sono due malizie, né ci sono due peccati.

Rispetto all'argomento, agisce contro due precetti: dunque, si nega la conseguenza. Ma d'altra parte, il sacrilegio e l'adulterio sono più gravi proprio poiché sono contro due precetti: si risponde che essi vanno contro due precetti che si presentano come specie distinte. Invero questi si presentano come generi, i quali sono inclusi in qualsiasi precetto, mi riferisco a quei due, ovviamente, «Amerai il Signore Dio tuo, e amerai il prossimo tuo come te stesso». Ma in che modo mi confesserò di quel precetto? Dico che a mala pena o mai qualcuno trasgredisce il solo comandamento dell'amore senza trasgredire gli altri comandamenti, a non essere che colui che ha in odio Dio osservi gli altri precetti e con ciò osserverà anche questi due. Perciò non è conveniente che qualcuno sia sollecito nel confessare che non amò Dio o il prossimo, perché questo è niente, se non scende nel particolare, cioè in quale modo ha odiato o ha fatto del male.

ARTICOLO SECONDO.— *Se la legge Antica contenga precetti morali.*

Chiaramente sì, e spiega quali siano i precetti morali. Ma contro vi è che tutti i precetti sono morali, poiché tutti sono dati a proposito di atti virtuosi, e

quia Doctor dicit quod haec sunt moralia. Consequens est falsum et contra Doctorem, quia circumcisio non erat morale etc.

Respondetur quod actus dupliciter spectant ad virtutem: uno modo secun-
f. 172v dum se de lege naturali; alio modo non sic, sed ratione legis positivae. // Exemplum, non occidere in genere secundum se spectat ad iustitiam. Seclusa lege positiva etc., talia vocantur moralia quae sunt de lege naturali bona. Alia vero quae sunt determinata lege positiva etiam divina, non vocantur moralia, sicut thurificare[268], quod de se non est bonum. Et talia possent modo servari non ratione Veteris legis, sed quia iubetur in lege Nova aut positiva humana etc.

ARTICULUS 3.— *Utrum lex Vetus contineat praecepta caeremonialia praeter moralia*

Doctor declarat quod caeremonialia vocantur quae exterius praecipiuntur ad cultum divinum[269]. Ex ratione Doctoris habetur quam iuste habentur caeremoniae nunc in Ecclesia. Concludit enim contra novos haereticos, qui destruunt illas.

Caietanus[270] movet aliud dubium. Quia Doctor[271] dicit quod leges humanae principaliter ordinant cultum divinum propter concordiam hominum invicem. Si intelligit de legibus iustis christianorum, esset peccatum ordinare cultum Dei ad homines. Si de legibus gentilium, non oportebat adducere tale exemplum. Respondetur quod dubium commune est an liceat ordinare cultum Dei ad bonum temporale. Ego credo quod licet mihi celebrare propter salutem patris mei, alias non celebraturus. Et Ecclesia facit, quae celebrat et facit processiones propter bona temporalia, et rex potest expellere infideles de regno ne sint seditiones in populo. Et dummodo non contemnat cultum Dei, bene licet.

268. Vide supra notam 238.

269. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 3 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 256-257: «Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare; sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus «caeremoniae» vocatur».

270. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 99, art. 2 et 3, Romae 1570, fol. 214: «Dubium occurrit de differentia assignata inter legem humanam et divinam in hoc quod divina intendit principaliter amicitiam ad Deum, humana autem intendit principaliter amititiam hominum inter se [...] Nam lex humana de actu religionis, quo Deus colitur, disponit sicut de actibus aliarum virtutum: et cum omnia disponat in ordine ad principalem finem, quoniam reliqua sunt propter illum sequitur quod cultum Dei, in quo consistit amicitia hominis ad Deum, ordinet ad amititiam hominum inter se quae est eius principalis finis: et hoc etiam in corpore tertii articuli in litera nonat dicens: Leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum».

271. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 3 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 256: «Lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem».

Doctor dice que éstos son los actos morales. La consecuencia es falsa y contraria al Doctor, porque la circuncisión no era un precepto moral.

Se responde que los actos guardan relación con las virtudes de dos maneras: una, en sí mismos, por ley natural; otra, en razón de la ley positiva. Ejemplo: el precepto de no matar, en general, en cuanto al acto en sí, guarda relación con la justicia. Dejando a un lado la ley positiva, los actos que son buenos por ley natural se denominan morales; pero hay otros que son establecidos por la ley positiva, incluso divina, éstos no se denominan morales, como, por ejemplo, incensar, que no es bueno por sí mismo. Y tales preceptos podrían ahora ser cumplidos no por razón de la ley Antigua, sino porque se ordena en la Nueva ley o en la ley humana positiva.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si la ley Antigua, además de los preceptos morales, contiene otros ceremoniales.*

El Doctor explica que se llaman ceremoniales los que se ordenan a los actos externos del culto divino. Por las razones que aduce se comprende qué adecuadas son ahora las ceremonias de la Iglesia. En efecto, extrae conclusiones contrarias a los nuevos herejes, que las rebaten.

Cayetano suscita otra duda, ya que el Doctor dice que las leyes humanas ordenan el culto sobre todo por la concordia de los hombres entre sí. Si se refiere a las justas leyes de los cristianos, sería pecado ordenar el culto de Dios con relación a los hombres; si se refiere a las leyes de los gentiles, no era necesario que pusiera tal ejemplo. Se responde a esto que existe una duda común sobre si es lícito ordenar el culto de Dios al bien temporal. Creo que me es lícito celebrar misa por la salud de mi padre, de otro modo no la celebraría. La Iglesia también lo hace, celebra misas y hace procesiones por los bienes temporales, y el rey puede expulsar a los infieles del reino para que no se produzcan sediciones en el pueblo; y mientras no desprecie el culto de Dios

il Dottore dice che questi atti sono morali. La conseguenza è falsa e contro il Dottore, poiché la circoncisione non era un precetto morale, ecc.

Si risponde che gli atti riguardano la virtù in due modi: un modo in sé, per legge naturale; l'altro modo in ragione della legge positiva. Esempio, il precetto di non uccidere, in generale, in quanto all'atto in sé spetta alla giustizia. Lasciando da parte la legge positiva, sono chiamati atti morali quelli che sono buoni per legge naturale. Invero altri che sono determinati per legge positiva, anche divina, non sono chiamati morali, come incensare, che non è un atto buono di per sé. E tali atti possono essere osservati non solo in ragione della legge Antica, ma poiché sono ordinati nella Nuova legge o nella legge positiva umana, ecc.

ARTICOLO TERZO.— *Se la legge Antica contenga precetti cerimoniali oltre i precetti morali.*

Il Dottore spiega che cerimoniali sono chiamati gli atti esteriori che sono ordinati per il culto divino. Dal ragionamento del Dottore si comprende quanto giustamente ora sono considerate le cerimonie nella Chiesa. Infatti trae conclusioni contrarie ai nuovi eretici, che le distruggono.

Caietano muove un altro problema, giacchè il Dottore dice che le leggi umane principalmente ordinano il culto divino per la concordia degli uomini fra loro. Se si riferisce alle giuste leggi dei cristiani, sarebbe peccato subordinare il culto di Dio agli uomini. Se si riferisce alle leggi dei gentili, non occorreva portare un tale esempio. Si risponde che il dubbio più comune è se sia lecito ordinare il culto di Dio a un bene temporale. Io credo che mi sia lecito celebrare messa per la salute di mio padre, altrimenti non celebrerei. Anche la Chiesa lo fa, poiché celebra e fa processioni a causa di beni temporali, e il re può mandare fuori dal regno gli infedeli affinché non vi siano rivolte nel popolo. E purché non si disprezzi il culto di Dio, è perfettamente lecito.

Caietanus[272] respondet quod lex humana pendet a divina, et ideo non habet inquantum humana ordinare ad cultum Dei; sed legislator debet ordinare etiam tranquillitatem humanam ad cultum Dei.

Admonet unum aliud Caietanus[273], quod legislator ecclesiasticus habet parare amicitiam inter Deum et homines, nec esse contentum quod populus est in pace, quod tamen sufficeret legislatori civili.

ARTICULUS 4.— *Utrum praeter praecepta caeremonialia et moralia sint alia praecepta in lege Veteri*[274].

Respondet quod sic et declarat quae sunt illa[275].

ARTICULUS 5.— *Utrum sint alia praecepta praeter praedicta*

Movet quia in lege saepe vocantur testimonia, saepe mandata et aliis nominibus[276], unde posset quis dubitare etc.

Dubitatur, quia videtur quod in lege Evangelica sunt plura quam haec omnia. Patet. Est praeceptum de fide et de sacramentis etc.

Respondetur negando quod non sint ex illis tribus, quia ad illa omnia reducuntur. Sed ad quid refertur credere? Dico quod potest dici quod est praeceptum caeremoniale, quia spectat ad cultum Dei, et est quasi preambulum ad praecepta caeremonialia. Praeceptum vero de obedientia eodem modo suponitur in lege quacumque; alias non essent alia praecepta. Vel potest dici quod est praeceptum caeremoniale praeceptum fidei. Ita praecepta de sacramentis largo modo sunt caeremoniae, quae certe spectant ad cultum divinum.

⌊Lectio 130⌉ Primum argumentum[277] est: videtur quod sint alia praecepta praeter iudicialia, caerimonialia et moralia. In lege Veteri quantum ad legem positivam sunt aliqua praecepta positiva praeter naturalia, nam sunt praecepta de temperantia, de fortitudine etc. Et nec sunt caerimonialia nec etc. Ergo...

Respondetur quod inter omnes virtutes sola iustitia importat rationem debiti; et si quae praecipiuntur in lege, sunt huiusmodi, quia dicunt debitum hominum adinvicem[278].

272. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 99, art. 2 et 3, Romae 1570, fol. 214: «Et propterea lex humana non secundum se, sed ut substat divinae legi, dirigit amititia hominum in amititiam Dei».

273. *Ibid.* fol. 214v: «In eisdem articulis adverte diligentissime rector ecclesiastice: quia secundum divinas leges principaliter regere teneris et finis principalis divinae legis est amititia hominis ad Deum, ut ad animarum salutem principaliter respicias, studeas et soliciteris: nec fat est tibi extrinseca tranquilitas ecclesiae tibi commissae, quod sufficit rectori saeculari in suo populo».

274. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 258: «Utrum praeter praecepta moralia et caeremonalia sint etiam praecepta iudicialia».

275. *Ibid.* in cor., 259.

276. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 5 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 261-263.

277. *Ibid.* 1, 260.

278. *Ibid.* ad 1, 263.

es totalmente lícito. Cayetano responde que la ley humana depende de la divina y, por tanto, en cuanto humana, no tiene por qué ordenarse al culto de Dios; pero el legislador debe ordenar también la tranquilidad humana al culto de Dios.

Advierte otra cosa Cayetano: que el legislador eclesiástico debe procurar la amistad entre Dios y el hombre, y no contentarse con que el pueblo esté en paz, lo que, sin embargo, bastaría a un legislador civil.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si además de los preceptos morales y ceremoniales hay también judiciales.*

Responde que sí, y explica qué son esos preceptos.

ARTÍCULO QUINTO.— *Si hay otros preceptos además de los mencionados.*

Surge esta cuestión porque en el tratado de la ley muchas veces los preceptos se llaman testimonios, otras veces mandatos y por otros nombres, por lo cual alguien puede tener dudas.

Se suscita la duda porque en la ley evangélica hay más preceptos que los citados. Es evidente, pues hay preceptos de la fe y de los sacramentos.

Se responde negando que sean distintos de aquellos tres, pues todos se reducen a ellos. Pero, ¿a cuál se refiere el creer? Puede decirse que es un precepto ceremonial, porque hace referencia al culto de Dios y es como el preámbulo de los preceptos ceremoniales. Ahora bien, el precepto de obediencia se puede incluir en cualquiera de las clases de leyes; de lo contrario no habría preceptos. O también puede decirse que el precepto de la fe es un precepto ceremonial. Así también los preceptos de los sacramentos, en sentido amplio, son ceremonias, que se refieren al culto divino.

[Lección 130]

La primera objeción es que parece que hay otros preceptos además de los judiciales, ceremoniales y morales, pues en la ley Antigua hay algunos preceptos positivos, además de los naturales, ya que existen preceptos sobre la templanza, la fortaleza, etc. Y no son ceremoniales, ni etc. Luego...

Se responde que entre todas las virtudes sólo la justicia implica razón de débito; y que, si hay algunas cosas que se ordenan en la ley, son de esa clase, porque expresan débito de los hombres entre sí.

Caietano risponde che la legge umana dipende dalla divina, e perciò, non deve ordinare in quanto umana, al culto di Dio; ma il legislatore deve ordinare anche la tranquillità umana al culto di Dio.

Evidenzia un'altra cosa il Caietano: il legislatore ecclesiastico ha il compito di preparare l'amicizia fra Dio e l'uomo, non accontentarsi che il popolo stia in pace, cosa che tuttavia sarebbe sufficiente per il legislatore civile.

ARTICOLO QUARTO.— *Se oltre ai precetti morali e cerimoniali vi siano anche altri precetti nella legge antica.*

Risponde di sì e spiega quali sono.

ARTICOLO QUINTO.— *Se vi siano altri precetti oltre a quelli detti.*

Pone questo problema perché spesso i precetti si chiamano «testimoni», altre volte «comandamenti» ed anche con altri nomi nella legge, per i quali qualcuno potrebbe dubitare, ecc.

Ci si interroga sul perché sembra nella legge evangelica vi siano più precetti di quelli citati. È evidente, poiché ci sono precetti sulla fede e sui sacramenti, ecc.

Si risponde negando che siano diversi da quei tre precetti, poiché a quei tre tutti sono ricondotti. Ma a che cosa si riferisce il credere? Dico che può essere detto un precetto cerimoniale, poiché riguarda il culto di Dio, ed è quasi il preambolo ai precetti cerimoniali. Invero il precetto di obbedienza si colloca allo stesso modo sotto una qualunque legge, altrimenti non vi sarebbero precetti. O si può anche dire che il precetto cerimoniale è precetto di fede. Così anche i precetti sui sacramenti in senso lato sono cerimonie, che certamente riguardano il culto divino.

[Lezione 130]

La prima obiezione è: sembra che vi siano altri precetti oltre i giudiziali, i cerimoniali e i morali, poiché nella legge Antica vi sono alcuni precetti positivi oltre quelli naturali, infatti vi sono i precetti della temperanza, della fortezza, ecc. E non sono cerimoniali, né ecc. Dunque…

Si risponde che fra tutte le virtù solo la giustizia coinvolge il concetto di dovuto; e se alcune cose sono prescritte nella legge, sono di questo genere, poiché dicono ciò che gli uomini si devono l'un l'altro.

ARTICULUS 6.— *Utrum lex [Vetus] debuerit inducere homines ad observandam sui per comminationes et poenas*[279]

Ponit ad declarandum dubia quae incidebant apud patres.

f. 173 // Respondet quod fuit convenientissime factum, scilicet quod allicerent per promissionem bonorum temporalium et comminationem poenarum etc. Et probatur per similitudinem in speculativis etc.[280]

Dubitatur primo utrum in Veteri lege erat aliqui promissa vita aeterna, vel an constabat eis esse vitam aeternam. Videtur quod non. Quia si Deus dedisset eis talem notitiam, deberent allici ad observantiam legis propter illam. Sed nulla fit mentio nec de vita aeterna vel de poena aeterna, sed solum de temporalibus. Ergo…

Respondetur primo quod in Veteri lege habebant fidem de immortalitate animarum: *Descendam ad infernum* etc.[281] Ita etiam I Reg 28: *Suscita mihi Samuelem etc*.[282] Secundo dico quod habebant etiam fidem de resurrectione mortuorum et prophetiam claram de illa, Ez 37[283], utrum viverent ossa arida quod quaesivit Dominus ab Ezechiel. Et Iob 19, *Credo quod redemptor meus vivit*[284]. Item erat differentia inter pharisaeos et sadducaeos Lc 20[285], cuius esset uxor quae habuit septem viros. Et Act : *De resurrertione ego iudico*[286]. Ergo habebant fidem de illa. Sed quod aliquando essent Deum visuri, aliqui fuerunt quibus Dominus revelavit; sed tamen communis populus non sciebat, immo nec Dominus discipulis statim sed paulatim tradidit. *Si terrena dixi vobis* etc.[287]

Dubitatur secundo utrum servare leges timore poenarum vel amore temporalium promissorum esset bonum vel malum. Nam Doctor dicit *quod imperfectorum est quod temporalia desiderent in ordine ad Deum*[288]. Qui servaret ut bene haberet in hac vita, ultimate tamen propter Deum, bene faceret et licitum est. Servare autem solum propter temporalia, dico quod tales actus essent boni moraliter, quia obiectum est bonum et nullam malam circumstantiam habent, nam licet desiderare bona temporalia pro statu cuiusque. Bene scio quod sunt

279. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 6, BAC 149 Madrid 1956, 263: «Utrum lex Vetus debuerit inducere ad observatiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes».

280. *Ibid*. in cor., 264-265.

281. Num 16, 30-33; Iob 17, 16; Ps 54, 16; Ez 32, 27; Am 9, 2.

282. 1 Sam 28, 11-20.

283. Ez 37, 1-14.

284. Iob 19, 25: «Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum».

285. Lc 20, 27-40. Vide etiam Mt 22, 23-33 et Mc 12, 18-27.

286. Act 23, 6: «Viri fratres, ego pharisaeus sum, filius pharisaeorum, de spe et resurrectione mortuorum ego iudicor».

287. Io 3, 12: «Si terrena dixi vobis, et non creditis: quomodo si dixero vobis caelestia, creditis».

288. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 6 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 265: «Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum».

ARTÍCULO SEXTO.— *Si la ley Antigua debía inducir a su cumplimiento por medio de amenazas y penas.*

Expone algunas dudas existentes entre los padres que hay que aclarar.

Responde que fue muy conveniente que se hiciera así, es decir, que incitaran por la promesa de bienes temporales y la amenaza de penas. Y se prueba por la semejanza con las cuestiones especulativas.

En primer lugar, se suscita la duda de si en la ley Antigua se prometía a alguien la vida eterna, o si les constaba que existía la vida eterna. Parece que no, porque, si Dios les hubiese dado tal conocimiento, deberían haber sido incitados por ello a la observancia de la ley. Pero no hay ninguna mención de la vida eterna ni de la pena eterna, sino sólo de las temporales; luego...

Se responde, primero, que en la ley Antigua tenían fe en la inmortalidad de las almas: *descenderé a los infiernos*. Así también se dice: *Evócame a Samuel*. En segundo lugar, también tenían fe en la resurrección de los muertos y hay una profecía clara sobre ella en Ezequiel, donde el Señor le pregunta a Ezequiel si vivirían aquellos huesos secos. También Job dice: *Sé que mi redentor vive*. Igualmente había discusión entre los fariseos y saduceos acerca de quién sería la mujer que había tenido siete maridos. Y en los Hechos se dice: *de la resurrección soy juzgado*. Luego tenían fe en ella. Y hubo algunos a quienes el Señor les reveló que alguna vez verían a Dios, pero el pueblo común lo desconocía; más aún, ni siquiera a sus discípulos se lo reveló el Señor de una vez, sino poco a poco: *Si os he hablado de las cosas terrenas...etc*.

En segundo lugar se plantea la duda de si es bueno o malo cumplir las leyes por el temor de las penas o por el deseo de las promesas temporales, pues el Doctor dice que es de imperfectos desear las cosas temporales en orden a Dios. El que cumpliera las leyes para pasarlo bien en esta vida, pero en último término lo hiciera por Dios, obraría bien y sería lícito. En cuanto a observarlas sólo por lo temporal, digo que tales actos serían buenos moralmente, porque su objeto es bueno, y carece de circunstancia alguna mala, pues es lícito desear los bienes temporales, según el estado de cada uno. Bien sé que hay muchos

ARTICOLO SESTO.— *Se la legge Antica abbia dovuto indurre gli uomini all'osservanza dei propri precetti per mezzo di minacce e castighi.*

Pone alcuni dubbi che si trovavano presso i padri da spiegare.

Risponde che fu la cosa più appropriata, cioè che attirassero con promesse di beni temporali e con minacce di pena. E si prova attraverso una similitudine nell'ambito speculativo ecc

Ci si chiede, in primo luogo, se nella legge Antica la vita eterna era promessa a qualcuno, o se risultava loro che vi fosse una vita eterna. Sembra di no. Poiché se Dio avesse dato loro tale conoscenza, avrebbero dovuto essere attirati all'osservanza della legge a causa di quella. Ma non si fa menzione né di vita eterna né di pena eterna, ma solamente di pene temporali. Dunque…

Si risponde in primo luogo che nella legge Antica avevano fede nell'immortalità dell'anima: «scenderò all'inferno». Così anche: «Evocami Samuele». In secondo luogo, dico che avevano fede nella resurrezione dei morti e anche una chiara profezia a riguardo di quella, dove il Signore chiede ad Ezechiele se quelle ossa secche vivranno. E Giobbe, «So che il mio redentore è vivo». Inoltre vi era controversia fra i farisei e i sadducei di chi fosse la donna che ebbe sette uomini. E negli Atti si afferma: «Sono sotto giudizio a motivo della speranza nella resurrezione». Perciò avevano fede in quella. Vi furono alcuni ai quali il Signore rivelò che un giorno avrebbero visto Dio; ma tuttavia il popolo non lo sapeva, persino il Signore non lo comunicò immediatamente ai discepoli ma a poco a poco. «Se non credete quando vi ho detto cose terrene» ecc.

Ci si chiede, in secondo luogo, se osservare la legge per il timore delle pene o per amore delle promesse temporali sia cosa buona o cattiva: infatti, il Dottore afferma che è proprio delle creature imperfette desiderare le cose temporali in ordine a Dio. Chi osservasse la legge per stare bene in questa vita, ma tuttavia -in ultima analisi- lo facesse a causa di Dio, farebbe bene e sarebbe nel giusto. In quanto ad osservare i precetti solo a causa delle cose temporali, dico che tali atti sarebbero atti buoni moralmente, perché l'oggetto è buono e non vi è nessuna cattiva circostanza, infatti è lecito desiderare i beni temporali secondo lo stato di ognuno. So bene che sono molti coloro

multi qui dicunt quod requiritur quod referantur in Deum. Sed paulo inferius disputabimus hoc[289].

Solutio ad primum debet esse ad secundum et econtrario[290]. Primum est egregium argumentum, quod bona temporalia separant ab amicitia Dei. Sed lex alliciendo per bona temporalia facit idem. Ergo etc.

Respondet quod lex non intendebat quod ibi ponerent finem suum, sed propter Deum.

289. Vide infra p. x.

290. Thomas, *I II* quaest. 99, art. 6 ad 1 et 2, BAC 149 Madrid 1956, 265.

que dicen que se requiere que los actos se refieran a Dios; pero más tarde discutiremos esto.

La solución a la primera objeción debe ser a la segunda y al contrario. El primero es un argumento notable, es decir, que los bienes temporales separan de la amistad de Dios. Pero la ley que estimula por los bienes temporales hace lo mismo; luego...

Responde que la ley no pretendía que se ponga su fin en eso, sino que se cumpla por Dios.

che dicono che è richiesto che tali atti siano riferiti a Dio. Ma fra poco discuteremo di ciò.

La soluzione al primo argomento deve essere per il secondo e viceversa. Il primo è un argomento egregio, ossia che i beni temporali separano dall'amicizia di Dio. Ma la legge allettando attraverso i beni temporali fa lo stesso. Dunque, ecc.

Risponde che la legge non comandava di porre il proprio fine in ciò, bensì che si osservi la legge a causa di Dio.

QUAESTIO 100
DE PRAECEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS

ARTICULUS 1.— *Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae*

Respondet quod sic, et probat declarando.

SECUNDA CONCLUSIO est *quod non omnia spectant aequaliter ad legem naturae*. Probat etc.[291]

Dubitatur primo quia, sicut Doctor[292] declarat, omnia etiam iudicialia et caerimonialia essent de iure naturae. Patet, quia dicit quod illa sunt de lege naturae quae sunt conformia rationi rectae, licet diversimode. Sed omnia ista sunt huiusmodi. Ergo…

Breviter quaeritur an in aliquo illorum graduum includantur caerimonialia etc. Respondetur quod solum moralia sunt de lege naturae. Ratio est quia moralia sunt de se bona, et talia pertinent ad legem naturae. Iudicialia autem et caerimonialia non sunt de se bona nec mala, sed per legem facta sunt bona vel mala; ut qui furatur simplum reddat duplum[293], quod pro tertio furto suspendatur fur[294] etc., nec de se est bonum aut malum, sed factum est bonum per legem. Nam iudicialia sunt quae spectant ad iustitiam hominum, caerimonialia ad cultum Dei. Eodem modo dicitur.

Secundo dubitatur. Videtur ergo quod omnia quae continentur in Veteri lege praeter caerimonialia et iudicialia obligent, quia omnia, ut dictum est, sunt de lege naturae. Et talia obligant omnes. Ergo nunc tenemur illa servare seclusa lege positiva.

Respondetur ad hoc primo, quod virtute legis Veteris nullus obligatur etiam ad moralia, quia lex Vetus omnino cessavit non solum quantum ad caeremonialia et iudicialia etc., sed etiam quantum ad moralia. Secundo dico quod ad aliqua moralia quae continebantur in lege obligamur nunc, vel ex praecepto legis naturae, vel legis Evangelicae. Tertio dico quod omnia moralia quae erant in lege Veteri sunt bona nunc. Probatur, quia erant bona de se, ergo et nunc, quia nunquam desierunt esse bona. Dico etiam quod non omnia moralia illa obligant, quamvis sint bona.

291. Thomas, *I II* quaest. 100, qrt. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 278-279.

292. *Ibid*., 279: «Haec autem sunt quae rationi congruunt; omne autem rationis humanae iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur: necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae sed diversimode».

293. Ex 22, 3, 6 et 8.

294. *Partida Séptima* 14, 18, *Códigos españoles concertados y anotados* t. 4, Madrid 1848, 374-375. Cf. *Ibid*. Gregorio López, *Glossa* 5.

CUESTIÓN 100
LOS PRECEPTOS MORALES DE LA LEY ANTIGUA

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si todos los preceptos morales pertenecen a la ley natural.*

Responde que sí y lo prueba mediante una explicación.

La segunda conclusión *es que no todos se refieren igualmente a la ley natural*. Y lo prueba.

Se plantea la duda, primero, porque, como explica el Doctor, todos los preceptos, incluso los judiciales y ceremoniales, son de derecho natural. Es evidente, porque dice que pertenecen a la ley natural las cosas que son conformes a la recta razón, aunque de modos diversos. Ahora bien, todos estos preceptos son de esa clase; luego...

Se pregunta brevemente si en algunos de aquellos grados se incluyen los ceremoniales, y responde que sólo los morales son de ley natural. La razón es que los preceptos morales son buenos de por sí, y éstos pertenecen a la ley natural; sin embargo, los judiciales y los ceremoniales no son de suyo ni buenos ni malos, sino que se convierten en buenos o malos por la ley; como, por ejemplo, «el que roba uno debe devolver dos», «que el ladrón sea colgado por tres hurtos» etc., no es de suyo ni bueno ni malo, sino que lo ha hecho bueno la ley. Y los judiciales son los que se refieren a la justicia humana, los ceremoniales al culto de Dios. Y se explica del mismo modo.

Se suscita en segundo lugar la duda siguiente: perece que todos los preceptos contenidos en la ley Antigua, además de los ceremoniales y judiciales, son obligatorios, porque todos, como se ha dicho, son de ley natural, y éstos obligan todos; luego ahora estamos obligados a cumplirlos, prescindiendo de la ley positiva.

A esto se responde, en primer lugar, que en virtud de la ley Antigua nadie está obligado a observar ni siquiera los preceptos morales, porque esta ley quedó sin vigencia por completo, no sólo en cuanto a los preceptos ceremoniales y judiciales, sino también en cuanto a los morales. En segundo lugar, afirmo que ahora estamos obligados a cumplir algunos preceptos morales contenidos en la ley Antigua, bien sea por algún precepto de la ley natural o bien de la ley evangélica. En tercer lugar, sostengo que todos los preceptos morales contenidos en la ley Antigua son buenos ahora; y se prueba porque eran buenos de suyo, luego lo son también ahora, ya que nunca dejaron de serlo. Digo también que no todos aquellos preceptos morales obligan, aunque sean buenos.

QUESTIONE 100
I PRECETTI MORALI DELLA LEGGE ANTICA

ARTICOLO PRIMO.— *Se tutti i precetti morali appartengano alla legge naturale.*

Risponde di sì, e lo prova spiegandolo.

La seconda conclusione *è che non tutti riguardano la legge naturale allo stesso modo*. Lo prova, ecc.

Ci si chiede in primo luogo se, come spiega il Dottore, tutti i precetti anche quelle giudiziali e cerimoniali fossero di diritto naturale. È evidente, poiché afferma che sono di legge naturale le cose che sono conformi alla retta ragione, sebbene in diversi modi. Ma tutte queste sono di questo tipo. Dunque…

Ci si chiede brevemente se in qualcuno di quei gradi siano inclusi i precetti cerimoniali. Si risponde che solo i precetti morali appartengono alla legge naturale. La ragione è che i precetti morali sono in se stessi buoni, e tali cose riguardano la legge naturale. Tuttavia i precetti giudiziali e cerimoniali non sono di per sé buoni né cattivi, ma sono resi buoni o cattivi dalla legge; come, per esempio, «chi ruba uno restituisca due», «il ladro venga impiccato al terzo furto», ecc., non è in se stesso né bene né male, ma diventa bene grazie alla legge. E i precetti giudiziali sono quelli che mirano alla giustizia umana, i precetti cerimoniali quelli che mirano al culto di Dio. E si spiega allo stesso modo.

Ci si chiede in secondo luogo: sembra che tutti i precetti contenuti nella legge Antica oltre ai precetti cerimoniali e ai precetti giudiziali obblighino, poiché tutti, come è stato detto, appartengono alla legge naturale. E tali precetti obbligano tutti. Dunque anche ora siamo obbligati a osservarli a prescindere dalla legge positiva.

In primo luogo, si risponde che in virtù della legge Antica nessuno è obbligato ad osservare neppure i precetti morali, poiché la legge Antica cessò in modo assoluto non solamente in quanto ai precetti cerimoniali e ai precetti giudiziali, ma anche in quanto ai morali. In secondo luogo, dico che anche ora siamo obbligati a compiere alcuni precetti morali che erano contenuti nella legge Antica, o per un qualche precetto di legge naturale, o di legge evangelica. In terzo luogo, sostengo che tutti i precetti morali presenti nella legge Antica sono buoni anche ora. Si prova, poiché erano buoni in sé, dunque anche ora, poiché mai smisero di esserlo. Tuttavia, dico che non tutti quei precetti morali obbligano, sebbene siano buoni.

Utrum gradus prohibiti vel praecepti de matrimonio essent de moralibus. Dico aliqua sunt, aliqua non etc.

ARTICULUS 2.— *Utrum praecepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum*

Respondet quod sic, et probat[295].

Dubitatur utrum omnes virtutes cadant sub praecepto. Respondetur quod Doctor[296] capit hic praecepta large pro omni etiam consilio.

ARTICULUS 3.— *Utrum omnia pracepta moralia Veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi*

Respondet quod sic et declarat[297].

Dubitatur quomodo intelligitur ista reductio, utrum sic quod omnia quae sunt prohibita prohibeantur per praecepta Decalogi, utrum usura prohibeatur per septimum, et sodomia per sextum etc. Respondetur quod non omnia prohibentur per praecepta Decalogi, quia nec fornicatio prohibetur etc. Sed isto modo dicuntur reduci quia eadem malitia quae invenitur in his praeceptis invenitur in aliis, licet non tam clare. Et valet bene ista consequentia: adulterium est malum; ergo peccatum contra naturam est malum. Et nulla est natio apud quam adulterium non sit notum malum; et non est ita notum malum peccatum contra naturam, licet sit gravius. Ergo... Et fornicatio est mala et mollities etc., quia sequitur detrimentum prolis nasciturae sicut in adulterio, quod non sequitur proles, vel nascetur incerto parente et male educatur etc.

ARTICULUS 4.— *Utrum convenienter praecepta Decalogi distinguantur*[298]

Ponit opinionem multorum[299] et tandem sequitur Augustinum[300]. Omnia sunt clara. Vide argumenta[301].

295. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 280-282.

296. *Ibid*., 281-282: «Quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii».

297. Thomas, *I II* quaest 100, art. 3 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 283-284.

298. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 4, BAC 149 Madrid, 284: «Utrum praecepta Decalogi convenienter distinguantur».

299. *Ibid*. art. 4 in cor., 285-286. Pone las opiniones de Hesiquio (PG 93, 1150), san Jerónimo (PL 25, 952) y Orígenes (PG 12, 351).

300. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* lib. II, quaest. 71, Super Exodum 20, 3, PL 34. 621, BAC 504 Madrid 1989, 224: «Mihi tamen videtur congruentius accipi tria illa et ista septem. quia et Trinitatem videntur illa quae ad Deum pertinent insinuare diligentius intuentibus. Et revera quod dictum est: *non erunt tibi dii alii praeter me*, hoc ipsum perfectius explicatur, cum prohibentur colenda figmenta».

301. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 286-287.

Acerca de si los grados de consanguinidad prohibidos o los preceptos sobre el matrimonio son preceptos morales, respondo que unos sí y otros no.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si los preceptos morales de la ley incluyen todos los actos de las virtudes.*

Responde que sí y lo prueba.

Se plantea la duda de si todas las virtudes caen bajo precepto. Se responde que el Doctor toma aquí precepto en sentido lato, incluyendo en él todo tipo de consejo.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si todos los preceptos morales de la ley Antigua se reducen a los diez mandamientos.*

Responde que sí y lo explica.

Se duda de cómo entender esta reducción, si de modo que todo lo que está prohibido se prohíbe en los diez mandamientos, si, por ejemplo, la usura se prohíbe en el séptimo y la sodomía en el sexto, etc. Se responde que no todo se prohíbe por los preceptos del Decálogo, pues la fornicación ni siquiera se prohíbe en ellos. Pero se dice que se reducen a los diez mandamientos porque se encuentra en ellos la misma malicia que en los del Decálogo, aunque no de manera tan clara. Y esta consecuencia es perfectamente válida: el adulterio es malo; luego el pecado contra la naturaleza es malo y no hay ninguna nación en la que el adulterio no sea considerado malo; pero no es igualmente considerado malo el pecado contra la naturaleza, aunque sea más grave; luego… La fornicación es mala y la molicie, porque de ella se deriva el perjuicio para la prole que ha de nacer, como sucede en el adulterio, que no hay prole, o nace de padre incierto o recibe una mala educación.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si se distinguen convenientemente los preceptos del Decálogo.*

Expone diversas opiniones y finalmente sigue a Agustín. Todo está claro. Ver los argumentos.

Se i gradi di consanguineità proibiti o se i precetti sul matrimonio sono precetti morali, rispondo che alcuni sì, altri no, ecc.

ARTICOLO SECONDO.— *Se i precetti morali della legge riguardino tutti gli atti di virtù.*

Risponde di sì, e lo prova.

Ci si chiede se tutte le virtù cadano sotto precetto. Si risponde che il Dottore utilizza qui «precetto» in senso ampio anche per ogni tipo di consiglio.

ARTICOLO TERZO.— *Se tutti i precetti morali della legge Antica si riducano ai dieci precetti del Decalogo.*

Risponde di sì e lo spiega.

Ci si chiede in che modo si intenda questa riduzione: se nel senso che tutte le cose che sono proibite sono proibite dai precetti del Decalogo, per esempio, se l'usura è proibita attraverso il settimo precetto, e la sodomia per mezzo del sesto, ecc. Si risponde che non tutte sono proibite attraverso i precetti del Decalogo, poiché la fornicazione non è proibita. E tuttavia si afferma che si riducono ai dieci comandamenti, poiché la medesima malizia che si trova proibita nei precetti del Decalogo si trova in esse, sebbene non in modo così evidente. E vale perfettamente questo ragionamento: l'adulterio è male, dunque il peccato contro natura è male. E non vi è nessuna nazione presso la quale l'adulterio non sia notoriamente male; però non è ugualmente considerato come male il peccato contro natura, sebbene sia più grave. Dunque… Sia la fornicazione è male, sia l'effeminatezza, ecc. poiché da essa ne deriva un danno per la prole che deve nascere così come accade nell'adulterio, poiché non c'è prole, oppure nascerà da padre incerto, e verrà educata male, ecc.

ARTICOLO QUARTO.— *Se i comandamenti siano distinti in modo conveniente.*

Espone diverse opinioni e alla fine segue Agostino. Tutte le cose sono chiare. Vedi le argomentazioni.

ARTICULUS 5.— *Utrum praecepta Decalogi sint convenienter decreta*[302]

ARTICULUS 6.— *Utrum convenienter ordinentur etc. [decem praecepta Decalogi]*[303]

Clara sunt omnia[304].

[Lectio 131]— ARTICULUS 7.— *Utrum [praecepta Decalogi] convenienter tradantur*[305]

Sed contra est etc.[306]

ARTICULUS 8.— *Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia*

Ponit conclusionem quod non possunt dispensari[307]. Et probat, quia in qualibet lege dispensatio oportet quod non fiat contra intentionem legislatoris. Sed non potest dari casus in quo dispensatio non sit contra. Ergo, etc.

In ista quaestione potest esse duplex sensus. Unus quod non sint dispensabilia ab homine. Et in hoc sensu nullam habet dubitationem, quia nemo unquam dubitabit, licet revocetur in dubium ab aliquibus canonistis, quod papa potest dispensare in iure divino. Tamen theologi non admittunt, quamvis in voto et iuramento possit dispensare quae sunt de iure divino, sed non mere, cum pendeant ex voluntate humana. Forte posset declarare in aliquo casu. Sed in praeceptis Decalogi nullo modo potest dispensare. Doctor in secundo argumento movet hoc[308]. Respondet quod negaret seipsum Deus, si auferret iustitiam[309].

De hac materia sunt variae sententiae. Est una opinio quae dicit quod Deus potest dispensare in omnibus praeceptis Decalogi absolute et in omnibus aliis praeceptis particularibus. Hoc dico quia non potest dispensare quod ego licite peccem et male agam. Et dicunt quod etiam potest praecipere non solum dispensare. Fuit haec opinio Alliaci I *Sententiarum*, dist. 19[310] et Occam etiam[311].

302. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 5, BAC 149 Madrid 1956, 288: «Utrum praecepta Decalogi convenienter enumerentur».

303. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 6, BAC 149 Madrid 1956, 294: «Utrum convenienter ordinentur decem praecepta Decalogi».

304. *Ibid.* in cor., 295-296.

305. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 7, BAC 149 Madrid 1956, 297: «Utrum praecepta Decalogi convenienter tradantur».

306. *Ibid.*, 298.

307. Thomas, *I II* quaest. 199, art. 8 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 301-302.

308. *Ibid.* 2, 300.

309. *Ibid.* ad 2, 302.

310. Petrus de Alliaco, *Quaestiones super libros Sententiarum* lib I, dist. 14, art. 3, Argentinae 1490, s. f.: «Sic igitur voluntas divina praecipit bona sicut Deum honorare, proximum amare, et prohibet mala sicut Deum odire, proximum laedere. Nec ideo praecipit bona quia bona sint, et prohibet mala quia mala sint, sed sicut declaravi tunc haec ideo bona sunt quia praecipiuntur, et mala quia prohibentur».

311. Guillermus de Ockham, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum* lib. II, quaest. 19 ad 3, Lugduni 1595 (= Opera plurima, London 1962, lit. O): «Ad aliud dico quod licet odium

ARTÍCULO QUINTO.— *Si los mandamientos del Decálogo están enumerados convenientemente.*

ARTÍCULO SEXTO.— *Si los mandamientos del Decálogo están ordenados convenientemente.*

Todo está claro.

[Lección 131]

ARTÍCULO SÉPTIMO.— *Si los mandamientos del Decálogo se han transmitido convenientemente.*

En contra está etc.

ARTÍCULO OCTAVO.— *Si los mandamientos del Decálogo se pueden dispensar.*

Expone la conclusión de que no se pueden dispensar. Y lo prueba porque, en cualquier ley, es conveniente que la dispensa no se haga contra la intención del legislador. Ahora bien, no puede darse ningún caso en que la dispensa no sea contra la intención del legislador; luego...

En esta cuestión puede darse un doble sentido. Uno, que no sean dispensables por el hombre y, en este sentido, no hay ninguna duda, ya que nadie ha dudado jamás de esto, aunque algunos canonistas pongan en duda si el papa puede dispensar en el derecho divino. Sin embargo, los teólogos no admiten esto, aunque en el voto y en el juramento pueda dispensar lo que es de derecho divino, pero no dispensar simplemente, porque depende de la voluntad humana; quizá pudiera declararlo en algún caso, pero en los preceptos de derecho divino de ningún modo puede dispensar. Plantea esto el Doctor en el segundo argumento y responde que Dios se negaría a sí mismo si suprimiese la justicia.

Acerca de este asunto hay varias opiniones. Hay una que afirma que Dios puede dispensar absolutamente en todos los preceptos del decálogo y en todos los demás preceptos particulares. Digo esto porque no puede dispensar para que yo peque lícitamente y obre mal. Y sostienen que también puede ordenar y no sólo dispensar. Ésta fue la opinión de Pedro de Ailly y también de Occam.

ARTICOLO QUINTO.— *Se i comandamenti siano stati ordinati in modo conveniente.*

ARTICOLO SESTO.— *Se i dieci comandamenti siano ordinati in modo conveniente.*

Tutto è chiaro.

[Lezione 131]

ARTICOLO SETTIMO.— *Se i comandamenti siano tramandati in modo conveniente.*

Ma contro vi è ecc.

ARTICOLO OTTAVO.— *Se si possa dare dispensa dai precetti del Decalogo.*

Trae la conclusione che non si può dare dispensa. E lo prova, poiché in qualsiasi legge la dispensa occorre che non sia fatta contro l'intenzione del legislatore. Ma non può esserci nessun caso nel quale la dispensa non sia contro. Dunque, ecc.

In questa questione vi può essere un duplice senso. Uno, che non sono dispensabili dall'uomo. E in questo senso non c'è nessuna incertezza, poiché nessuno ne ha mai dubitato, sebbene alcuni canonisti mettano in dubbio se il papa possa dispensare nel diritto divino. Tuttavia, i teologi non lo ammettono, sebbene [ammettono che] egli possa dispensare a proposito di un voto o di un giuramento che riguarda il diritto divino, non in senso assoluto ma quando dipendano dalla volontà umana. Forse in qualche caso potrebbe dichiarare, ma in nessuna modo può dispensare nei precetti del Decalogo. Il Dottore tocca ciò nel secondo argomento e risponde che Dio negherebbe se stesso se eliminasse la giustizia.

Su questa questione vi sono varie sentenze. Vi è l'opinione secondo la quale Dio può dispensare in modo assoluto in ogni precetto del Decalogo e in tutti gli altri precetti particolari. Dico ciò poiché non può dispensare affinché io pecchi lecitamente e agisca male. E dicono che può anche prescrivere ordini, non solo dispensare. Questa fu l'opinione di Pietro d'Ailly e anche di Occam.

Alia est opinio media inter extremas, quod Deus non potest dispensare in praeceptis primae tabulae quae ordinant homines ad Deum, sed quod in omnibus secundae tabulae potest. Est Scoti III, dist. 37, quaest. 1[312]. Et adhuc revocat in dubium praeceptum tertium de sanctificatione sabbati quia, si affirmative intelligitur, potest dispensare, secus si negative. Et sic dimittit sub dubio. Sequitur Gabriel[313] ibidem et Almain ibidem[314].

Alia est opinio Durandi I, dist. 47, quaest. 4[315]. Multa dicit et impugnat sanctum Thomam. Prima eius propositio est quod in omnibus primae tabulae et in sex secundae non potest dispensare. Solum quartum, de veneratione parentum, potest, quia est affirmativam. Quia implicat, inquit, contradictionem quod quis accipiat licite uxorem alienam, quia vocatur uxor Petri, ad quam solus

---

Dei, furari, adulterari habeant malam circunstantiam annexam et similia de communi lege quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, sed quantum ad esse absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine omni circunstantia mala annexa; et etiam meritorie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divino. Et stante praecepto divino ad opposita eorum non potest aliquis tales actus meritorie nec bene exercere, quia non fiunt meritorie nisi caderent sub praecepto divino».

312. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. III, dist. 37, quaest. unica, Venetiis 1597, fol. 360-361: «Ad quaestionem igitur dico quod aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter. Uno modo tanquam prima, principia practica nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae. Et rationes contra primam opinionem probant quod in talibus non potest esse dispensatio, quas concedo, sed talia non sunt quaecumque praecepta secundae tabulae, quia rationes eorum quae ibi praecipiuntur vel prohibentur non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariae [...] De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro obiecto. Duo quidem prima si intelligantur esse negativa [...] Ista sunt stricte de lege naturae [...] et per consequens, in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti. Tertium praeceptum est affirmativum [...] non es de lege naturae stricte loquendo. Similiter nec ad partem negativam quae includitur qua scilicet prohibetur actus servilis pro tempore determinato prohibens a cultu tunc scribendo a Deo. Ille enim actus non prohibetur nisi quia impediens vel retrahens ab isto cultu qui praecipitur [...] Sic igitur omnia recolligendo, primo negatum est omnia praecepta secundae tabulae esse de lege naturae stricte loquendo. Secundo concessum est duo prima primae tabulae esse de lege naturae stricte loquendo. Tertio dubitatum est de tertio primae tabulae pracepto. Et quarto concessum est omnia de lege naturae large loquendo».

313. Gabriel Biel, *Commentarius in III Sententiarum* dist. 37, quaest. unica, art. 2, Brixiae 1574, 355: «Quinta conclusio: quamvis legislator Deus circa observantiam praeceptorum secundae tabulae simpliciter dispensare posset per praecepti relaxationem: non tamen sic dispensat de facto propter magnam eorum cum lege naturae proprie proximationem. Primum patet, quia ut dictum est: cum non sint de lege naturae stricte; non possunt deduci formaliter ex principiis necessariis in consequentia formali et simpliciter necessaria. Ergo illa possunt mutari a Deo negandum non est: cum nullam implicet contradictionem».

314. Jacques Almain, *In tertium Sententiarum lectura a quodam suo discipulo colecta* dist. 37, quaest. 1, Parisiis 1512, fol. 194v.

315. Durandus a Sancto Portiano, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor* lib. I, quaest. 4, Lugduni 1560, fol. 104-105.

Hay otra opinión intermedia, según la cual Dios no puede dispensar en los preceptos de la primera tabla, que dirigen a los hombres hacia Dios, pero sí puede en todos los de la segunda tabla. Es la opinión de Escoto. E incluso pone en duda el tercer precepto acerca de la santificación del sábado, porque si se entiende en sentido afirmativo puede dispensar, pero no en sentido negativo, y, por ello, lo deja en duda. Gabriel es de la misma opinión y lo mismo Almain.

Otra es la opinión de Durando. Dice muchas cosas y se opone a santo Tomás. Su primera proposición es que, en todos los preceptos de la primera tabla y en seis de la segunda no puede dispensar. Sólo puede hacerlo en el cuarto, que se refiere a la honra a los padres, porque es un precepto afirmativo; pues dice que implica contradicción que uno tome lícitamente la mujer ajena, ya que se llama mujer de Pedro, porque sólo

Vi è poi un'opinione intermedia, secondo la quale Dio non può dispensare nei precetti della prima tavola che regolano i rapporti fra l'uomo e Dio, sebbene possa in tutti quelli della seconda tavola. È l'opinione di Scoto. Quest'ultimo mette in dubbio anche il terzo precetto circa la santificazione del sabato poiché, se si intende in senso affermativo, può dispensare, diversamente che se si intende in senso negativo. E così lo lascia in dubbio. Seguono la stessa opinione Gabriele e Almain nello stesso luogo.

Altra è l'opinione di Durando, il quale dice molte cose e impugna san Tommaso. La sua prima proposizione è che in tutti i precetti della prima tavola e nei sei della seconda non può esserci dispensa. Può esserci solo nel quarto, sul rispetto dei genitori, in quanto è un precetto affermativo. Dice, inoltre, che implica contraddizione che uno potrebbe prendere lecitamente la moglie altrui, che è chiamata «moglie di Pietro», alla quale solo

Petrus habet ius. Si alius haberet ius, iam non esset uxor Petri, sed communis. Eodem modo dicit de furto, quia habent malitiam inseparabilem, et sic etiam de aliis. Solum excipit honorem parentum propter ordinem quem ego habeo ad eos, quem tamen Deus potest tollere, et sic dispensare.

Sanctus Thomas[316] hic dicit quod absolute omnia sunt indispensabilia, et idem tenet III, dist. 37, art. 4[317].

[Dispensare quid] Pro disputatione est notandum quod dispensare tripliciter capitur a doctoribus, ut Durandus[318] ponit ubi supra. Uno modo pro eo quod totaliter est revocare legem, et hoc est improprie dispensare. Sed magis proprie adhuc dupliciter potest capi. Uno modo pro eo quod interpretari et declarare, ut cum episcopus declarat quod iste non obligatur ad ieiunium propter causam. Sanctus Thomas II-II, quaest. 88, art. 10 ad 2[319] ponit hos modos. Alio modo magis proprie capitur dispensare prout est relaxare obligationem legis cum aliquo. Ponit expresse sanctus Thomas de utraque dispensatione, quod in voto et iuramento dispensat solum primo modo, scilicet interpretando quod in tali casu iste non tenetur ad votum vel iuramentum, quod est maxime notandum. Non enim loquitur de dispensatione sanctus Thomas tam large sicut modo fit. Sed dispensare secundo modo, quod est relaxare, contingit in lege humana quando papa dispensat cum aliquo in ieiunio propter causam rationabilem, quae non sufficiebat absolvere illum a ieiunio.

Quando ergo loquimur de dispensatione, loquendum est proprie, hoc est isto tertio modo, et sic intelligenda est quaestio.

His suppositis ponit sanctus Thomas suam conclusionem. Oportet nunc videre quae opinio habeat maiorem apparentiam.

Prima opinio habet minorem apparentiam. Contra eam est primo articulus Parisiensis: *Si quis dixerit quod quis potest mereri per odium Dei, error*[320]. Sed hoc sequitur ex illa, quia si Deus praeciperet quod ego haberem odio Deum, mererem. Ad hoc respondet Alliacensis[321] ubi supra negando consequentiam.

316. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 8 in corp. BAC 149 Madrid 1956, 302: «Et ideo praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia».

317. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. III, dist. 37, art. 4, Venetiis 1586, fol. 149v: «Sicut ergo actus subditorum sunt distorti si a lege positiva discordant: ita lex rectitudinem non habet, si ab intentione legislatoris deficeret quae est rectitudinem constituere et conservare. Si ergo sint aliqua praecepta quae continent ipsam intentionem legislatoris, impossibile est quod in aliquo casu salva iustitia possit aliquis ab eis deflectere, sicut si esset hoc praeceptum: Nulli faciendum esse iniuriam. Et ideo cum omnia praecepta decalogi sint huiusmodi, impossibile est quod dispensationem recipiat».

318. Durandus a Sancto Portiano, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor* lib. I, dist. 47, quaest.4, 6, Parisiis 1559, fol. 104.

319. Thomas, *II II* quaest. 88, art. 10 ad 2, BAC 142 Madrid 1955, 167.

320. Henricus Denifle, *Chartularium universitatis parisiensis* doc. 1147, 31, t. 2, Parisiis 1891 (=Bruxelles 1964) 612.

321. Petrus de Alliaco, *Quaestiones super libros Sententiarum* lib. I, dist. 14, art. 4, Argentinae 1490, s. f.

Pedro tiene derecho a ella. Si otro tuviera ese derecho, ya no sería mujer de Pedro, sino que sería mujer de varios. Lo mismo dice del hurto, porque encierra una malicia inseparable del hecho de robar; y así también de otros preceptos. Sólo exceptúa el honrar a los padres, por la subordinación que tengo respecto a ellos, que Dios puede abolir y con ello dispensar.

Dice aquí santo Tomás que no se puede dispensar ningún precepto en absoluto.

En orden a la discusión, es de notar que los doctores toman el término «dispensar» en tres sentidos, como señala Durando, al exponer su opinión. Se entiende, en primer lugar, impropiamente como revocar por completo la ley; pero, en sentido propio, se puede entender de dos maneras: una, como interpretar o declarar, como, por ejemplo, cuando el obispo declara que alguien está obligado al ayuno por alguna causa. Santo Tomás explica esta manera de entenderlo; otra manera de entender el término «dispensar» con más propiedad es en el sentido de relajar la obligación de la ley para alguien. Santo Tomás trata expresamente de una y otra dispensa y dice que, en el voto y el juramento, se dispensa sólo en el primer sentido, es decir, interpretando que en tal caso alguien deja de estar obligado a cumplir el voto o juramento, lo que hay que tener muy en cuenta. En efecto, santo Tomás no habla de dispensa en sentido tan amplio como ahora se hace. Dispensar, de la segunda manera, que es relajar, acontece en la ley humana cuando el papa dispensa a alguien del ayuno por una causa razonable, que no fuera suficiente para eximirlo del ayuno. Por tanto, cuando hablamos de dispensa, debemos hablar con propiedad, es decir, en este tercer sentido y de este modo hay que entender la cuestión.

Supuesto esto, extrae santo Tomás su conclusión. Ahora es conveniente analizar qué opinión parece la mejor.

La primera opinión parece menos verdadera. Contra ella está, en primer lugar, el artículo «Parisiense» que dice: *Si alguien dijere que alguien puede merecer por el odio a Dios, se halla en un error*. Ahora bien, lo que se sigue de esta opinión es que si Dios me ordenara odiarle, contraería mérito al hacerlo. A esto responde Pedro de Ailly, como antes, negando la consecuencia; pero hay

Pietro ha diritto. Se infatti un altro avesse diritto, non sarebbe più la moglie di Pietro, ma di tutti. Allo stesso modo dice a riguardo del furto, poiché rubare non può essere senza malizia, e così anche di altri precetti. Fa eccezione solo l'onore dei genitori, a causa del rapporto di subordinazione che si ha nei loro confronti, e che tuttavia Dio può abolire e, pertanto, dispensare.

Qui san Tommaso dice che non si può dispensare assolutamente nessun precetto.

Per la discussione è da notare che «dispensare» è preso dai dottori in tre modi, come dice Durando nel luogo sopra citato. Un primo modo è preso impropriamente per cui dispensare è revocare totalmente una legge. Più propriamente, poi, può essere preso ancora in due modi. Un modo nel senso di interpretare e rendere chiaro, come, ad esempio, quando il vescovo spiega che Tizio non è obbligato al digiuno per una determinata ragione. San Tommaso l'intende in questo modo. In un altro modo «dispensare» è preso più propriamente nel senso di allentare l'obbligo della legge nei confronti di qualcuno. San Tommaso tratta espressamente entrambi i tipi di dispensa, e afferma che nel voto e nel giuramento si dispensa solo secondo il primo modo, cioè interpretando che in tal caso Tizio non è tenuto al voto o al giuramento, cosa che è particolarmente da notare. Infatti, san Tommaso non parla di dispensa così ampiamente come recentemente avviene. Dispensare nel secondo modo, cioè allentare, accade nella legge umana ad esempio quando il papa dispensa qualcuno dal digiuno per un motivo ragionevole, ma che non bastava a scioglierlo dal digiuno. Perciò quando parliamo di dispensa, dobbiamo parlarne propriamente, cioè in questo terzo modo, e così la questione è da intendersi.

Supposto questo san Tommaso trae la sua conclusione. È conveniente ora vedere quale opinione sembri essere la migliore.

La prima opinione ha meno evidenza. Contro questa vi è il primo articolo parigino: *Se qualcuno dicesse che si può meritare odiando Dio, erra*. Segue da quell'opinione, che se Dio mi ordinasse di odiarlo, sarei meritevole. A ciò risponde Pietro d'Ailly nel punto sopra citato negando il ragionamento. Ma c'è

Sed parva est apparentia in negatione. Aliam solutionem dat concedendo totum. Et ad articulum Parisiensem respondet quod intelligit de lege[322]. Sed est manifeste falsum, et esset melius negare articulum.

Item contra illam opinionem arguit Gregorius[323], quia sequeretur quod aliquis posset simul diligere et odire Deum naturaliter. Probatur. Quia ponamus quod Deus praecipit isti quod habeat odio Deum, et servat alia praecepta. Servando illa amat, quia hoc est amare, ut declarat Christus et Ioannes in sua canonica[324]. Et per primum praeceptum odit. Ergo…

Ad hoc respondet Alliacensis[325] quod non est inconveniens quod formaliter odiat et virtualiter amet. Sed nihil valet responsio.

Secundo arguitur quia eiusdem malitiae videtur esse quod ego mentiar, vel quod inducam alium ad mentiendum. Si ergo Deus non potest odire seipsum, ergo nec praecipere alii quod odiat Deum, quia sic perderemus Spiritum Sanctum qui producitur per amorem. Ergo…

Item arguitur, sequeretur quod Deus posset mentiri. Consequens est omnino falsum, quia alias posset quis dicere quod mentitus est in Sacra Scriptura, et in tota fide quod Deus est trinus et unus, et tollit omnino certitudinem fidei et Sacrae Scripturae. Antecedens probatur. Quia si Deus potest praecipere alteri ut mentiatur, ergo et ipse potest mentiri, quia tantam malitiam aut maiorem habet etc. Est omnino irrationabilis opinio. Quomodo quis potest esse amicus Dei habendo odio illum? Quia quid est esse amicum nisi diligere illum? Et quaero an is cui praecipit odium sui potest esse in gratia, an non. Si sic, hoc est amare, et sic non potest odire.

Opinio Scoti[326] maiorem probabilitatem habet. Sed contra illam videtur quod eadem ratio sit de praeceptis primae tabulae et secundae, quia ex natura sua ita bonum est diligere parentes sicut Deum, licet non tantum.

Item arguit Durandus[327] bene, quia est implicatio contradictionis. Quid est adulterium nisi accedere ad uxorem propriam alterius, non communem? Si cui

322. *Ibid.*

323. Gregorius Ariminensis [de Rimini], *Lectura super primum et secundum Sententiarum* lib.I dists. 42-44, quaest. 1, t. 3, Berlín 1984, 385-386: «Quod probo primo, quia, si talis odiens Deum mereretur, possibile esset naturaliter quod simul quis odiret Deum et diligeret Deum. Consequens est falsum, ut patet ex dist. 17. ubi probatum est contraria non posse naturaliter simul esse in eodem, et secundum hunc doctorem etiam hoc est verum, et tamen hoc sequeretur, et non solum de potentia Dei sed etiam naturali, quia in casu non ponitur Deum specialiter agere nisi quantum ad dationem praecepti».

324. 1 Io 2, 3-11.

325. Petrus de Alliaco, *Quaestiones super libros Sententiarum* lib. I, dist. 14, art. 4, Argentinae 1490, s. f.

326. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. III, dist. 37. Vide supra notam 312.

327. Durandus a Sancto Portiano, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor* lib. I, dist. 47, quaest. 4, 6, Parisiis 1559, fol. 104v.

poca apariencia de verdad en la negación. Da otra solución concediéndolo todo; y al artículo «Parisiense» responde que lo entiende de la ley. Pero eso es manifiestamente falso y lo mejor sería negar el artículo.

Asimismo contra aquella opinión argumenta Gregorio que de ella se seguiría que alguien pudiese amar y odiar a la vez a Dios, de manera natural. Se prueba, porque supongamos que Dios ordena a alguien que le odie y que cumpla los demás preceptos. Cumpliéndolos ama, porque esto es el amor, como afirma Cristo, y Juan en su epístola canónica, y por el primer precepto odia; luego... A esto responde Pedro de Ailly que no existe inconveniente en que formalmente odie y virtualmente ame. Pero esta respuesta carece de valor.

En segundo lugar se arguye que parece que hay la misma malicia en que yo mienta o que induzca a otro a mentir. Por tanto, si Dios no puede odiarse a sí mismo, tampoco puede ordenar a otro que le odie, porque entonces nos quedaríamos sin el Espíritu Santo que nace del amor; luego...

También se arguye que se seguiría que Dios podría mentir. La consecuencia es absolutamente falsa; porque de lo contrario alguien podría decir que ha habido mentira en la Sagrada Escritura y en toda la fe que reconoce que Dios es trino y uno y se suprime por completo la certeza de la fe y de la Sagrada Escritura. Se prueba el antecedente, porque, si Dios puede ordenar a otro que mienta, también él puede mentir, ya que la primera tiene tanta o más malicia. Ésta es una opinión totalmente irracional. ¿Cómo alguien puede ser amigo de Dios teniéndole odio? Porque ¿qué es ser amigo sino amarle? Y pregunto si aquel a quien ordena odiarle puede estar en gracia o no. Si se dice que sí, esto es amar y, entonces, no puede odiarle.

La opinión de Escoto es más probable. Pero contra ella parece estar el argumento de que hay la misma razón para afirmarlo de los preceptos de la primera tabla que de los de la segunda, porque de por sí es igualmente bueno amar a los padres que amar a Dios, aunque no tanto.

Asimismo arguye bien Durando aduciendo que implica contradicción. ¿Qué es el adulterio sino el entrar en la mujer de otro, no en la mujer de varios? Si a alguien le es lícito entrar a tal

poca evidenza nella negazione. Da un'altra soluzione concedendo tutto. E all'articolo parigino risponde che si intende a proposito della legge. Ma è evidentemente falso, e sarebbe meglio negare l'articolo.

Allo stesso modo contro quell' opinione argomenta Gregorio poiché da essa seguirebbe che qualcuno potrebbe allo stesso tempo amare e odiare Dio in modo naturale. Si prova. Poniamo che Dio comandi a qualcuno di odiarlo e allo stesso tempo di compiere gli altri precetti. Osservando quei precetti ama, poiché questo è amare, come spiegano Cristo e anche Giovanni nella sua lettera apostolica. E per quel primo precetto, odia. Dunque. A ciò risponde Pietro d'Ailly che non è sconveniente che formalmente odi e che virtualmente ami. Ma questa risposta non ha valore.

In secondo luogo si argomenta che sembra esserci la medesima malizia quando io mento, o quando io induco qualcuno a mentire. Se pertanto Dio non può odiare se stesso, non può neppure ordinare ad altri di odiarlo, poiché così perderemmo lo Spirito Santo che è generato attraverso l'amore. Dunque…

Allo stesso modo, si argomenta, seguirebbe che Dio possa mentire. La conseguenza è assolutamente falsa, poiché altrimenti qualcuno potrebbe dire che nella Sacra Scrittura ha mentito, e in tutta la fede per cui Dio è uno e trino, e questo toglie del tutto certezza alla fede e alla Sacra Scrittura. Si prova l'antecedente. Poiché se Dio può ordinare ad un altro di mentire, anche Lui dunque può mentire, poiché ha uguale o maggiore malizia. È in assoluto un opinione irragionevole. Come può qualcuno essere amico di Dio avendolo in odio? Poiché che cosa è essere suo amico se non amarlo? E chiedo se colui al quale Dio ordina di odiarlo possa essere in grazia, o no. Se sì, questo vuol dire amare, e così non può odiarlo.

L'opinione di Scoto è più probabile. Ma contro di essa sembra esservi l'argomento secondo il quale vi è la stessa ragione per affermarlo dei precetti della prima tavola che della seconda, poiché per sua natura è un bene amare i genitori come Dio, sebbene non in maniera così grande.

Allo stesso modo argomenta bene Durando, che vi è implicita una contraddizione. Che cosa è l'adulterio se non avvicinarsi alla moglie propria di un altro, non di tutti? Se a qualcuno

licet accedere ad talem, iam non propria alterius, sed communis. Ergo... Est ingeniosum argumentum. Et certe videtur quod tale non sit adulterium, quia tam licet isti quam marito eius accedere ad illam. Ergo... Eodem modo de furto et aliis.

Multo minor apparentia est in opinione Durandi: quia si Deus non potest tollere ordinem ad bona temporalia, quomodo potest tollere ordinem ad parentes?

Pro opinione Scoti[328] fiunt argumenta. Quicquid non implicat contradictionem, Deus potest facere. Sed nullam implicat. Ergo... Alias date contradictionem.

Ad hoc dicitur quod eodem modo probaret quod Deus posset dispensare cum praeceptis primae tabulae. Secundo nego illam maximam, quia nec est in Sacra Scriptura nec apud Augustinum aut Hieronymum. — O non est impossibile apud Deum omne verbum!, id est quod non implicat contradictionem —. Ego bene credo quod Ioannes non intellexit illud. Tertio dico quod implicat contradictionem, quia Deus non potest [praecipere] quod ego accipiam uxorem alterius ut supra[329].

Secundo arguitur pro illa. Quidquid Deus operatur ad extra, contingenter vult. Ergo contingenter vult ⌊vult (sic)⌉ prohibere adulterium etc. Ergo potest non velle etc. Dico quod contingenter, quia potuit non creare homines. Sed supposito quod creavit, non potest esse. Item quia dato quod furer a Petro, non sum inimicus Ioannis, ergo nec Dei. Ad hoc dico negando consequentiam quia esse amicum Dei est esse bonum.

Item Deus dispensavit aliquando in adulterio, furto et homicidio. Primo cum Abraham[330] quod occideret Isaac innocentem. Non fuit mutata res, sed lex. Ergo... Quia si sine praecepto Dei novo occideret, peccaret contra quintum
f. 175 praeceptum. // Item dispensavit cum Samsone (Jud 16)[331] Idem cum Eleazaro (1 Mach 6)[332], qui oppressus est ab elephante. Et laudatur ab Ambrosio[333], et Samson a Paulo[334]. De furto dispensavit cum filiis Israel (Ex 12)[335]. De fornicatione (Osee 1)[336].

328. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib.III, dist. 47. Vide supra notam 321.

329. Vide supra p. 190.

330. Gen 22, 2: «Ait illi: Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram visionis: atque ibi offeres eum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi».

331. Iud 16.

332. 1 Mach 6, 42-46.

333. Ambrosius, *De Iacob et vita beata* lib. II, cap. 10, PL 14, 662-663.

334. Hebr 11, 32-34.

335. Ex 12, 35-36: «Feceruntque filii Israel sicut praeceperat Moyses: et petierunt ab Aegyptiis vasa argentea et aurea, vestemque plurimam. Dominus autem dedit gratiam populo coram Aegyptiis ut commodarent eis, et spoliaverunt Aegyptios».

336. Os 1, 2: «Principium loquendi Domino in Osee et dixit Dominus ad Osee: Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac tibi filios fornicationum, quia fornicans fornicabitur terra a Domino».

mujer, ya no sería propia de uno, sino que sería común; luego... Es un argumento ingenioso. Y ciertamente parece que eso no es adulterio, porque le es lícito tanto a otro como a su marido entrar a ella; luego... Y lo mismo diríamos del hurto y de otras cosas.

Mucha menor apariencia de verdad tiene la opinión de Durando, porque, si Dios no puede abolir la ordenación de los bienes temporales, ¿cómo puede suprimir la ordenación a los padres?

Acerca de la opinión de Escoto se aducen los siguientes argumentos:

Primero, Dios puede hacer todo lo que no implica contradicción; ahora bien, esto no implica contradicción alguna; luego... Si no es así, mostrad las contradicciones.

A esto se responde que probaría del mismo modo que Dios puede dispensar de los preceptos de la primera tabla; en segundo lugar, niego aquella máxima porque no está ni en la Sagrada Escritura, ni en Agustín o Jerónimo. Para Dios no hay nada imposible, es decir, siempre que no implique contradicción. Yo también creo que Juan no entendió esto. En tercer lugar, digo que implica contradicción, porque Dios no puede ordenarme que tome la mujer de otro, como antes se ha dicho.

En segundo lugar, se arguye a favor de la opinión de Escoto que todo lo que Dios obra *ad extra*, lo quiere de manera contingente; ahora bien, quiere contingentemente prohibir el adulterio; luego puede no quererlo. Digo que de forma contingente porque pudo no crear a los hombres, pero, una vez que los creó, es imposible que no los haya creado. Asimismo, porque, dado que yo robé a Pedro, no soy enemigo de Juan; luego tampoco de Dios. A esto respondo negando la consecuencia, porque ser amigo de Dios es ser bueno.

Además, Dios dispensó alguna vez el adulterio, el hurto y el homicidio. Primero con Abraham, que debía matar al inocente Isaac, y no cambió el hecho, sino la ley; luego... Porque, si lo hubiera matado sin un nuevo precepto de Dios, pecaría contra el quinto mandamiento. También dispensó a Sansón y a Eleazar, que fue aplastado por un elefante. Y es alabado por Ambrosio y Sansón por Pablo. Dispensó del hurto a los hijos de Israel. Y de la fornicación a Oseas.

è lecito avvicinarsi a questa, allora non è unicamente di uno solo, ma comune. Dunque… L'argomento è ingegnoso. E certamente sembra che questo non sia adulterio, poiché sembra essere tanto lecito al marito che a un qualsiasi altro uomo avvicinarsi ad essa. Dunque… Allo stesso modo a riguardo del furto ed altro.

C'è molta meno apparenza di verità nell'opinione di Durando: poiché se Dio non può abolire il comando sui beni temporali, in che modo può togliere il comando sui genitori?

A favore dell'opinione di Scoto vi sono questi argomenti.

Tutto quello che non implica contraddizione Dio può farlo. Ma ciò non implica nessuna contraddizione. Dunque… Altrimenti –se non è così– trovate la contraddizione.

A ciò si risponde che allo stesso modo Dio potrebbe dispensare dai precetti della prima tavola. In secondo luogo nego quella massima, poiché non è né nella Sacra Scrittura né presso Agostino né presso Girolamo. Certamente nulla è impossibile a Dio! O meglio nulla che non implica contraddizione! Io credo certamente che Giovanni non ha inteso questo. In terzo luogo dico che implica contraddizione, poiché Dio non può ordinarmi che io prenda la moglie di un altro come in precedenza si è detto.

In secondo luogo si argomenta a favore di quella opinione [sc. di Scoto]. Qualsiasi cosa Dio operi *ad extra*, la vuole in modo contingente. Dunque vuole in modo contingente proibire l'adulterio. Dunque potrebbe non volerlo, ecc. Dico in modo contingente, poiché avrebbe potuto anche non creare gli uomini, ma, supposto che li creò, non può essere diversamente. Allo stesso modo ammesso che io rubi a Pietro, non sono nemico di Giovanni; dunque neanche di Dio. A ciò rispondo negando la conseguenza poiché essere amico di Dio è essere buoni.

Allo stesso modo Dio dispensò alcune volte in caso di adulterio, di furto, di omicidio. In primo luogo con Abramo, che avrebbe ucciso Isacco innocente. E non fu mutata la materia, ma la legge: dunque… Poiché se senza un nuovo precetto di Dio lo avesse ucciso, avrebbe peccato contro il quinto comandamento. Allo stesso modo dispensò nel caso di Sansone e di Eleazaro, che fu schiacciato dall'elefante. Ed è lodato da Ambrogio e Sansone da Paolo. Dispensò nel caso di furto, i figli di Israele; nel caso di fornicazione Osea.

Pro solutione nota quod Deus omnipotens duo habet. Primum, quod est dominus omnium; secundum, quod est legislator. Et haec sunt distincta. Ex inconsideratione horum multi erraverunt in his argumentis. Hoc supposito, oportet videre quod potest Deus facere inquantum dominus, etiamsi non esset legislator; ut si Pater esset dominus solum, et Filius legislator, Pater posset dare mihi omnia bona mundi, quamvis mihi prohiberet Filius ne furarer. Et non esset dispensatio quando Pater daret omnia bona mundi. Et sicut Deus est dominus omnium bonorum temporalium, ita omnium uxorum; quia si Maria potest dare se Petro per voluntatem suam, multo magis Deus, qui est magis dominus eius quam ipsa sui. Et sic fecit cum Osee propheta[337]. Ita sanctus Thomas *De malo* quaest. 3, art. 1 ad 7[338]. Immo meliori iure accedebat ad illam quam si contraxisset cum ea. Et sic de furto Aegyptiorum nullam habet apparentiam argumentum, quia non fuit dispensatio, vel fuit dispensatio improprie. Et sanctus Thomas IV, dist. 43, quaest. 2[339] concedit quod in praeceptis secundae tabulae cadit dispensatio, sed intelligit improprie, ut dictum est. Sed Deus nec fecit nec potuit facere quod ista uxor non esset istius, et quod licite accederet ad illam.

Maius dubium est in homicidio, quia ibi non fuit mutatio in re, sed in lege.

Respondetur quod nec ibi fuit facta dispensatio. Pro cuius declaratione non est facile explicare quid prohibetur per praeceptum non occides. — O auctoritate privata! — Non, quia possum interficere invadentem me non innocentem, quia possem occidere latronem. Caietanus[340] intelligit, non occides auctoritate

337. *Ibid.*

338. Thomas, *De malo* quaest. 3, art. 1 ad 17, Quaestiones disputatae, Lugduni 1557, fol. 92: «Quod vero dicitur ad Oseam: Accipe tibi mulierem fornicariam etc. intilligitur secundum modum praecepti. Sed praeceptum divinum facit ut non sit peccatum, quod aliter esset peccatum, potest enim Deus, ut Bernardus dicit, dispensare in praeceptis secundae tabulae, per quae homo inmediate ordinatur ad proximum. Bonum enim proximi est quodam bonum particulare. Hoc autem potest dispensare in praeceptis primae tabulae, per quae homo ordinatur in Deum, qui a seipso alios non potest avertere. Non potest negare seipsum, ut dicitur secunda ad Thimo. 2, quamvis quidam dicant quod ea quae dicuntur de Osea sunt intelligenda contigisse in visione prophetiae».

339. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. IV, dist. 43, quaest. 2, art. 4 ad 3, Venetiis 1586, fol. 150: «Ad tertium dicendum quod circa praecepta decalogi, secundum quod ad decalogum pertinent, nunqam Deus contrarium fieri praecipit. Prohibitio enim furti ad decalogum pertinet in quantum res furata aliena est ab accipiente. Retenta ergo hac condictione, si res illa fiat ipsius accipientis, iam non erit contra decalogum. Hoc autem non solum Deus, qui est omnium Dominus facere poterat, sed etiam quandoque homines authoritatem habentes, rem quae unius fuerat, alteri conferunt ex aliqua causa. Potest tamen Deus in aliquibus factis conditiones contrarias decalogo auferre, qui et naturam mutare potest, quod homo facere non potest: sicut ab ea quae non est matrimonio iuncta potest auferre hanc conditionem non suam, sine hoc quo uxor plenaria fiat ut sic accedere ad eam non sit contra decalogum».

340. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologia Sacti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 100, art. 8, Romae 1570, fol. 219: «Nec unquam in ordine isto sit dispensatio imposibile quiqpe est, ut actus iste, scilicet occidere ex deliberatione, non se vel alium defendendo privata authoritate hominem innocentem, dispensationem recipiat. Sed cum

Para la solución de estas cuestiones ten presente que Dios omnipotente tiene dos perfecciones: en primer lugar, es señor de todo, y, en segundo, es legislador. Y estas dos perfecciones son distintas. Por no tenerlas en cuenta muchos han errado en estos argumentos. Esto supuesto, es necesario considerar qué puede hacer Dios en cuanto señor, aunque no fuese legislador, como si, por ejemplo, el Padre fuese sólo señor y el Hijo legislador, el Padre podría concederme todas las cosas buenas del mundo, aunque el Hijo me prohibiera robar. Y no habría dispensa aunque el Padre me diera todo lo bueno del mundo. Y, siendo Dios señor de todos los bienes temporales, también lo es de todas las esposas, porque, si María puede entregarse a Pedro voluntariamente, con mayor razón puede dársela Dios, que es más señor de ella que ella misma. Eso es lo que hizo con el profeta Oseas. Así lo explica santo Tomás. Más aún así la tomaría con más derecho que si contrajese matrimonio con ella. Según esto, el argumento del robo a los egipcios carece de apariencia alguna de verdad, porque no fue una dispensa, o lo fue sólo impropiamente. Santo Tomás concede que en los preceptos de la segunda tabla cabe la dispensa, pero lo entiende en sentido impropio, como se ha dicho. Dios ni hizo ni pudo hacer que tal mujer no fuera de uno y que otro la tomara lícitamente.

Mayor duda existe respecto al homicidio, porque en este caso no ha habido cambio en la materia, sino en la ley.

Se responde que en esto tampoco ha habido dispensa. Para aclararlo no es fácil explicar qué es lo que prohíbe el mandamiento «no matarás». ¡Con autoridad privada! No, porque puedo matar a un culpable que me ataca, siendo yo inocente, y podría matar a un ladrón. Cayetano entiende el «no matarás» con autoridad

Per la soluzione osserva che Dio onnipotente ha due perfezioni. In primo luogo, che è il Signore di ogni cosa; in secondo luogo, che è il legislatore. E queste due perfezioni sono distinte. Per non averle tenute adeguatamente in conto molti errarono in queste argomentazioni. Premesso ciò, occorre vedere cosa Dio può fare in quanto Signore, anche se non fosse legislatore; come, per esempio, se il Padre fosse solo Signore e il Figlio legislatore, il Padre potrebbe darmi tutti i beni del mondo, sebbene il Figlio mi abbia proibito di rubare. E non vi sarebbe dispensa anche quando il Padre [mi] donasse tutti i beni del mondo. E come Dio è il Signore di tutti i beni temporali, così lo è di tutte le mogli; poiché se Maria può darsi a Pietro per sua stessa volontà, a maggior ragione può dargliela Dio, che è molto più suo Signore di quanto ella lo sia di se stessa. E questo è ciò che fece con il profeta Osea. Così dice san Tommaso nel *De malo*. Anzi con maggior diritto si avvicinava a quella donna che se avesse contratto matrimonio con lei. Così, per quanto riguarda il furto degli egiziani, l'argomento non ha nessuna evidenza, poiché non vi fu dispensa, o vi fu una dispensa in senso improprio. E san Tommaso concede che nei precetti della seconda tavola possa esservi dispensa, sebbene lo intenda impropriamente, come è stato detto. Ma Dio né fece né poté fare che la moglie tale non fosse dell'uomo tale, e che lecitamente costui potesse avvicinarsi ad un'altra.

Un problema maggiore riguarda l'omicidio, poiché lì non vi fu una mutazione nella materia, ma nella legge.

Si risponde che neppure lì ci fu dispensa. Per la chiarificazione di questo punto non è facile spiegare che cosa si proibisca con il precetto non uccidere. L'autorità privata? No, perché posso ammazzare uno male intenzionato che mi attacca, posso uccidere un delinquente. Caietano intende «non uccidere» con un atto di autorità privata.

privata. Et tunc respondetur quod cum praecepit Abrahae[341], non faciebat Abraham auctoritate privata, sed Dei. Sed certe ita possem ego exponere omnia praecepta, non furtum facies auctoritate privata, immo nec comedere liceret auctoritate privata, quia lex dat auctoritatem comedendi quia iubet, quia nihil est bonum nisi quod laudat lex divina, nec malum nisi quod prohibet.

Ideo ego dico, si ego haberem tantum ius super vitam hominis sicut super vitam equi mei, nonne possem occidere impune, etiamsi non essem legislator? Sed certe Deus multo magis est dominus vitae hominum quam quis vitae equi sui aut capri. Ergo... Deus potest dare cui voluerit illud dominium, et tunc non facit contra praeceptum. Dico ergo quod nulla fuit dispensatio, quia Deus usus est non auctoritate legislatoris, sed domini. Nec cum Samsone[342] fuit dispensatio, sed fecit sicut fortis vir ut occideret multos inspiratus a Deo.

[Lectio 132].— Licet opinio sancti Thomae sit probabilior, nihilominus alia est etiam probabilis[343], non Alliacensis et Occam sed Scoti, quod Deus de potentia absoluta possit in aliquibus dispensare, quamvis contra eam valde apparens sit argumentum Durandi. In subversione Sodomae[344] multi innocentes perierunt ab angelis, et quando percusserunt 80.000 virorum, mirum esset quod dispensaverit. Certe non fecit, sed cum sit dominus vitae et mortis, non opus fuit uti
f. 175v auctoritate legislatoris, sed domini. // Et sicut potest dare dominium, ita concupiscentiam, et tunc concupiscere uxorem alienam non esset peccatum, vel non esset uxor aliena. Et sic de aliis.

Sed tamen hoc unum est considerandum. Manichaei[345] dicebant esse duos deos, unum malum qui erat causa peccatorum. Qui dicunt quod Deus potest dispensare in omnibus istorum, videntur dicere idem, nam nihil aliud dicebant manichaei nisi quia faciebat et causabat mala. Non enim dicebant quod erat mala substantia aut etc. Si isti concedunt hoc, idem videntur dicere, quod Deus est malus, qui faciat vel possit facere mala.

Deus dispensare dicitur, ut quando praecipit Abrahae immolationem Isaac, non relaxavit, aut declaravit hoc praeceptum: Non occidens; sed facit actus ille immolationis non esset homicidium, quia erat occisio imperata a suprema potestate, quia sine tali authoritate fuisset homicidium».

341. Gen 22, 2. Vide supra notam 330.
342. Vide supra notam 331.
343. Vide supra .....
344. Gen 19, 15-29.
345. Vide supra notam 210.

privada y entonces responde que, cuando Dios ordenó a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, no obraba con autoridad privada, sino con autoridad de Dios. Pero sin duda así podría yo explicar todos los mandamientos, «no robarás», con autoridad privada; más aún, ni siquiera comer sería lícito con autoridad privada, porque la ley permite comer porque lo ordena, porque nada es bueno sino lo que ordena la ley divina, ni malo salvo lo que prohíbe.

En consecuencia, digo que si yo tuviera tanto derecho sobre la vida de un hombre como sobre la de un caballo, ¿no podría matarlo impunemente, aunque no fuese legislador? Y ciertamente Dios es más dueño de la vida de los hombres que un hombre de la vida de su caballo o de su cabra; luego Dios puede dar a quien quiera aquel dominio y, en ese caso, no obra contra el mandamiento. Por tanto, no hubo ninguna dispensa, porque Dios no hizo uso de la autoridad de legislador, sino de señor. Ni siquiera hubo dispensa con Sansón, sino que éste obró como un varón fuerte para matar a muchos, inspirado por Dios.

[Lección 132]

Aun siendo la opinión de santo Tomás la más probable, la otra es también probable, no la de Pedro de Ailly y de Occam, sino la de Escoto, el cual dice que es propio de la potencia absoluta de Dios dispensar en algunas cosas, aunque en contra de esto sea muy válido el argumento de Durando. En la destrucción de Sodoma murieron muchos inocentes a manos de ángeles y es inverosímil que hubiera dispensa para matar a ochenta mil hombres. Ciertamente no la hubo, sino que, por ser Dios Señor de la vida y de la muerte, no fue necesario usar la autoridad del legislador, sino la del señor. Y, como puede otorgar el dominio, puede también infundir el deseo y, en ese caso, desear la mujer ajena no sería pecado o no sería mujer ajena. Y lo mismo de lo demás.

Sin embargo, fijémonos en un punto. Los maniqueos decían que hay dos dioses, uno de ellos malo, que era la causa del pecado. Los que sostienen que Dios puede dispensar en todas estas cosas, parecen decir lo mismo, ya que no otra cosa dicen los maniqueos, sino que hacía y causaba el mal. No decían, en efecto, que era una sustancia mala. Y los que admiten esto, parecen decir lo mismo, a saber, que Dios es malo, puesto que hace o puede hacer cosas malas.

E allora si risponde che quando [Dio] ordinò ad Abramo [l'uccisione di Isacco], Abramo non operava con autorità privata, bensì con quella di Dio. Ma così certamente io potrei spiegare tutti i precetti, non rubare con autorità privata, ma così con autorità privata neppure mangiare sarebbe lecito, poiché la legge permette mangiare in quanto lo ordina, perché nulla è buono se non ciò che la legge divina ordina, né male se non ciò che proibisce.

Perciò affermo, se io avessi tanto diritto sopra la vita di un uomo come sopra la vita del mio cavallo, forse non potrei uccidere impunemente, anche se non fossi legislatore? Ma certamente Dio molto più è il Signore della vita degli uomini che un uomo della vita del suo cavallo o della sua capra. Dunque… Dio può dare a chi vuole quel dominio, e allora in questo caso non si agirebbe contro un comandamento. Dico dunque che non vi fu nessuna dispensa, poiché Dio non fece uso della sua autorità di legislatore, ma di Signore. Neppure vi fu dispensa con Sansone, ma quest'ultimo agì come un uomo forte per uccide molti ispirato da Dio.

[Lezione 132]

Sebbene l'opinione di san Tommaso sia più probabile, non di meno anche un'altra è probabile, non quella di Pietro d'Ailly né di Occam ma quella di Scoto, il quale dice che Dio può dispensare in alcune cose in virtù del suo potere assoluto, sebbene contro questa opinione sia decisamente valido l'argomento di Durando. Nella distruzione di Sodoma molti innocenti morirono per mano degli angeli ed è inverosimile che vi fosse una dispensa per uccidere ottanta mila uomini. Certamente non vi fu dispensa, ma essendo Dio il Signore della vita e della morte, non ebbe bisogno di usare la sua autorità di legislatore, bensì di Signore. E come può dare il dominio, così il desiderio, e allora desiderare la donna altrui non sarebbe peccato, o meglio non sarebbe donna altrui. E così per le altre cose.

Tuttavia è da considerare un punto. I manichei dicevano esservi due dei, di cui uno cattivo che era la causa del peccato. Coloro che dicono che Dio può dare dispensa in tutte queste cose, sembrano dire lo stesso, poiché nulla di diverso dicevano i manichei se non che faceva e causava il male. Essi non dicevano, infatti, che era una sostanza cattiva. E quelli che concedono ciò, sembrano dire la stessa cosa, che Dio è cattivo, poiché fa o potrebbe fare il male.

Item contra istos est argumentum apparens. Sequeretur quod Deus mentiretur, non quod posset mentiri. Patet, quia scienter deciperet homines, et hoc est mentiri. Patet, quia dato quod Deus revocaret legem non occides, nihilominus homines iudicarent quod occidere innocentem est malum. Hoc [est] naturaliter cognitum, et aliunde necessitat me ut occidam. Item actus qui est contra dictamen est malus. Sed tale est adulterium, etiamsi Deus dispenset. Ergo, etc.

ARTICULUS 9.— *Utrum modus virtutis cadat sub praecepto legis*

Ut cum homo ieiunat ex praecepto, an teneatur bene ieiunare, et sic de singulis etc.

Contra est quod non est in potestate alicuius habere statim habitum, sine quo non potest bene operari. Ergo…

PRIMA CONCLUSIO Doctoris est *quod primus modus virtutis, scilicet quod faciat sciens, requiritur tam ad legem divinam quam humanam*[346].

Dubitatur an sufficiat quod ignoranter faciat, ut si quis dormiens baptizetur, an satisfaciat legi divinae. Videtur quod non ex Doctore[347]. Sed in contrarium est quia non potest iterum baptizari. Item si ebrius sumpsit Eucharistiam ad quam tenebatur ex praecepto, an satisfecit; vel ebrius diceret horas et audiret missam in die festo. Nam si quis dormiens portaretur ad ecclesiam, non diceretur audire missam nec satisfacere praecepto; vel si quis invitus traheretur ad ecclesiam, et sic audivit missam. Probatur quod non satisfecit. Primo ex Doctore[348]. Item probatur quia non videtur aliquis satisfacere legi nisi per actum humanum. Ille non est actus humanus. Ergo... Item non implet praeceptum per actum interiorem; ergo nec per exteriorem. Ergo…

In contrarium est quod, si audivit missam etiam invitus, non videtur teneri ad aliam.

Item si cui iniunctum est ieiunare semel. Ille nolebat hodie, sed fecit invitus, quia non potuit habere cenam.

346. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 9 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 305: «Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum in II Ethicorum. Quorum primum est, «si aliquis operetur sciens». Hoc autem diiudicatur et a lege divina et a lege humana».

347. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 9, BAC 149 Madrid 1956, 305: «Quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad poenam vel ad veniam, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam».

348. Thomas, *Ibid*., 305-306: «Secundum autem est ut aliquis operetur «volens» vel «eligens et propter hoc eligens»; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis».

Asimismo contra ellos hay un argumento aparente. Se seguiría que Dios mentiría, no sólo que podría mentir. Es evidente, porque engañaría conscientemente a los hombres y esto es mentir. Es evidente, porque, aunque Dios aboliera la ley que prohíbe matar, los hombres juzgarían, sin embargo, que matar a un inocente es malo, ya que esto es conocido naturalmente; por otra parte, con la abolición me obliga a que mate. Asimismo todo acto que es contrario al dictamen de la razón es malo. Ahora bien, tal es el adulterio, aunque Dios lo dispense; luego...

ARTÍCULO NOVENO.— *Si el modo de la virtud se incluye en el precepto de la ley.*

Como, por ejemplo, cuando un hombre ayuna cumpliendo un precepto, la cuestión es si está obligado lícitamente a ayunar. Y lo mismo de cada uno de los preceptos.

En contra de esto está que no está en poder de cualquiera adquirir el hábito al instante, y sin ese hábito no es posible obrar bien; luego...

LA PRIMERA CONCLUSIÓN *del Doctor es que el primer modo de la virtud, es decir, el que obre conscientemente, se requiere tanto para la ley divina como para la humana.*

Se plantea la duda de si es suficiente con que lo haga inconscientemente, como, por ejemplo, si alguien se bautiza mientras duerme. Según el Doctor, parece que no. Pero en contra está el que no puede ser bautizado de nuevo. Asimismo, se pregunta que si alguien recibe la eucaristía, a la que estaba obligado por un precepto, estando borracho, cumple con el precepto; o si rezara las horas u oyese misa en día de fiesta estando borracho. Pues, si alguien fuera llevado a la iglesia dormido o contra su voluntad, y así oyese misa, no se podría decir que ha oído misa o que ha cumplido con el precepto. Se prueba que no lo cumplió, en primer lugar, por lo que dice el Doctor. También se prueba porque no parece que alguien cumpla la ley si no es por un acto humano, y ése no es un acto humano; luego... Del mismo modo no cumple el precepto por medio de un acto interior; luego tampoco por un acto exterior; luego...

La dificultad se halla en que si oyó misa, aunque contra su voluntad, no parece que esté obligado a oír otra misa.

Y lo mismo cabe decir si uno tiene la obligación de ayunar una vez, y él no quería ayunar hoy, pero lo hizo, contra su voluntad, porque no pudo cenar.

Allo stesso modo contro questi vi è un argomento evidente. Seguirebbe che Dio mentirebbe, non solo che potrebbe mentire. È evidente, poiché ingannerebbe coscientemente gli uomini, e ciò è mentire. È evidente, poi, che ammesso pure che Dio revocasse la legge non uccidere, non di meno gli uomini giudicherebbero che uccidere un innocente è male, poichè ciò si conosce naturalmente e, d'altra parte, dall'abolizione deriverebbe la necessità di uccidere. Ugualmente l'atto che è contro il comando della ragione è cattivo. Ma tale è l'adulterio, anche se Dio dispensasse. Dunque…, ecc.

ARTICOLO NONO.— *Se il modo della virtù cada sotto il precetto della legge.*

Come per esempio quando un uomo digiuna per precetto, se sia veramente tenuto a digiunare, e così di ogni singolo precetto, ecc.

Contro vi è che non è in potere di alcuno acquisire immediatamente l'abito, senza il quale non si può agire bene. Dunque…

LA PRIMA CONCLUSIONE *del Dottore è che il primo modo della virtù, cioè, che si agisca coscientemente, si richiede sia per la legge divina che per la legge umana.*

Ci si chiede se sia sufficiente che uno agisca inconsapevolmente, per esempio, se uno venisse battezzato dormendo, soddisferebbe la legge divina? Per il Dottore sembra di no. Ma contro vi è che non può di nuovo essere battezzato. Allo stesso modo se un ubriaco ha preso l'eucaristia alla quale era tenuto per precetto, ha compiuto il precetto? O se un ubriaco dicesse le Ore e ascoltasse la messa di giorno festivo? Infatti se qualcuno che dorme o contro la sua volontà fosse portato in chiesa, e così avesse ascoltato messa, non si direbbe che ha ascolta messa né che ha adempiuto al precetto. Si dimostra che non ha adempiuto il precetto: in primo luogo, per ciò che afferma il Dottore. Allo stesso modo si prova poiché nessuno sembra compiere la legge se non per mezzo di un atto umano e, quello non è un atto umano. Dunque… Allo stesso modo non compie il precetto per mezzo di un atto interiore: dunque neppure per mezzo di uno esteriore. Dunque…

La difficoltà si trova nel fatto che, se udì messa anche contro la propria volontà, non sembra essere tenuto ad ascoltarne un'altra.

Allo stesso modo se qualcuno è obbligato a digiunare una volta, e non voleva digiunare oggi, ma lo fece contro la propria volontà, poiché non poté cenare.

Item etiamsi constaret Ecclesiae quod invitus audivit missam, non puniret eum nec esset excommunicatus si praeceptum haberet annexam excommumicationem. Profecto quaestio est mihi dubia.

Probabilius mihi videtur quod non implet praeceptum nec divinum nec humanum qui ignorans facit. Patet de ebrio, quia non habet actum humanum. Eodem modo de invito. Alias quare peccaret nisi quia non implet praeceptum? Et ad argumentum in contrarium, qui baptizaretur ignorans, implevit, ego nego. — Contra, non potest iterum baptizari —. Concedo. Inde sequitur quod non tenetur baptizari, sed non implevit praeceptum. Sicut si quis auferret decem aureos vi ab eo qui sibi eos debebat certe ille non implevit praeceptum de reddendo, non tamen ultra tenetur solvere, quia iam non debet. Eodem modo de ebrio dicente horas et audiente missam. Clarum est quod peccavit, sed an teneatur iterum audire et dicere horas, certe dubium est. Aliunde videtur quod sic. Sed contra, sanctus Thomas[349] dicit quod in lege humana non requiritur.
f. 176 // Dico quod illud est ad satisfaciendum legislatori humano. Sed peccaret certo quia non satisfacit Deo, cui tenetur quando tenetur ad legem humana.

Sed maior difficultas est circa aliam particulam, scilicet quod faciat propter hoc. Dubitatur utrum aliquis possit satisfacere legi divinae vel humanae per actum peccati, ut dicendo horas propter vanam gloriam, si baptizatur propter pecuniam etc. Et generaliter probatur quod nullam legem implet. Nullus implet legem qui facit contra intentionem legis. Sed quicumque peccat per actum peccati facit contra intentionem legis, quae est facere homines bonos. Ergo... Item etiam omnes leges dantur de actibus virtutum. Sed ille actus non est actus virtutis. Ergo non adimplet praeceptum. Item quia si lex diceret quod bene det quis eleemosynam, certum est quod qui male daret non impleret. Sed in lege intelligitur illa conditio. Ergo non implet praeceptum etc…

349. Thomas, *Ibid.*, Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum lex divina. Lex enim humana non punit eum qui vult occidere et non occidit: punit autem eum lex divina».

Hay que decir también que, aunque la Iglesia tuviera constancia de que oyó misa contra su voluntad, no le castigaría ni excomulgaría, en el caso de que el precepto acarreara la pena de excomunión. Pero ciertamente la cuestión es dudosa.

Me parece lo más probable que no cumple un precepto ni divino ni humano el que lo hace inconscientemente. En el caso del borracho es evidente, porque no realiza un acto humano, y lo mismo hay que decir del que obra contra su voluntad. De lo contrario, ¿por qué pecaría si no es porque no cumple el precepto? Y niego el argumento contrario, a saber, que cumple con el precepto el que es bautizado sin saberlo, aunque admito que no puede ser bautizado de nuevo. De aquí se sigue que no está obligado a bautizarse, pero no cumplió el precepto. Como si, por ejemplo, alguien arrebatase por la fuerza diez monedas de oro a quien se las debía. Ciertamente éste no cumple el precepto de devolver lo robado; sin embargo, no está obligado a devolverlo otra vez, porque ya no lo debe. Lo mismo ocurre con el que reza las horas u oye misa borracho; es evidente que pecó, pero es dudoso que esté obligado a oír misa y rezar las horas de nuevo. Por otra parte, parece que sí. Santo Tomás, sin embargo, sostiene que en la ley humana no se requiere cumplirlo de nuevo. Yo digo que esto se entiende en cuanto a la satisfacción del legislador humano; pero que pecaría sin duda porque no satisface a Dios, al que está sometido, cuando tiene la obligación de cumplir la ley humana.

Pero existe mayor dificultad respecto a la otra cuestión de menor importancia, es decir, que lo haga por una razón concreta. Se suscita la duda de si alguien puede cumplir la ley divina o humana por un acto de pecado, como, por ejemplo, rezando las horas por vanagloria o bautizándose por dinero. Generalmente se acepta que el que así obra no cumple ninguna ley, pues nadie cumple la ley obrando contra la intención de la misma. Ahora bien, todo el que peca, por el acto de pecar obra contra la intención de la ley, que pretende hacer buenos a los hombres; luego... Se prueba también porque todas las leyes se refieren a actos de virtudes. Ahora bien, ese acto no es acto de virtud; luego no cumple ningún precepto. Asimismo, porque si la ley dijera, por ejemplo, que se diera limosna lícitamente, es evidente que el que la dé ilícitamente no la cumple. Ahora bien, la ley exige esa condición de que se dé lícitamente, luego quien la da de forma ilícita no cumple el precepto.

Allo stesso modo anche se la Chiesa constatasse che contro la propria volontà udì messa, la Chiesa non lo punirebbe né sarebbe scomunicato se al precetto fosse legata una scomunica. Certamente per me la questione è dubbia.

Più probabilmente a me sembra che non compie il precetto né divino né umano colui che agisce incoscientemente. È evidente per quanto riguarda l'ubriaco, poiché non agisce da uomo. Allo stesso modo bisogna dire per chi agisce contro la sua volontà. Altrimenti perché peccherebbe se non perché non compie il precetto? E all'argomento contrario, che –se qualcuno fosse battezzato senza saperlo– adempirebbe, io dico di no. Ma d'altra parte non può essere battezzato una seconda volta. Lo concedo. Da qui segue che non è obbligato a farsi battezzare [nuovamente], tuttavia non ha compiuto il precetto. Come se, per esempio, qualcuno sottraesse dieci monete d'oro con la forza a colui che gliele doveva, certamente quello non compì il precetto che riguarda la restituzione, tuttavia non è più tenuto a pagare, poiché non è più debitore. Stesso discorso per l'ubriaco che dice le Ore e ascolta messa. È chiaro che peccò, ma se sia tenuto di nuovo ad ascoltare la messa e a dire le Ore, certamente è dubbio. Per altro verso sembra di sì. Tuttavia, san Tommaso dice che non è richiesto dalla legge umana. Dico che ciò si riferisce alla soddisfazione del legislatore umano, ma peccherebbe certamente poiché non soddisfa Dio, al quale è sottomesso anche quando ha l'obbligo di compiere la legge umana.

Ma una maggiore difficoltà vi è circa un'altra questione, cioè per quale motivo si agisca. Si dubita se si possa compiere la legge divina o umana per mezzo di un atto peccaminoso, come dicendo le Ore per vana gloria, o se si battezza per denaro, ecc. E generalmente si dimostra che chi così agisce non adempie a nessuna legge. Nessuno compie la legge, se agisce contro l'intenzione della legge. Infatti, chiunque pecca, per mezzo dell'atto peccaminoso, agisce contro l'intenzione della legge, la quale è rendere gli uomini buoni. Dunque… Allo stesso modo si prova anche poiché tutte le leggi sono date a proposito di atti virtuosi. Ma quel atto non è atto virtuoso. Dunque non compie il precetto. Allo stesso modo che se la legge dicesse che si deve dare l'elemosina lecitamente, è certo che chi la facesse illecitamente non adempirebbe. Ma nella legge si esige quella condizione. Dunque non adempie il precetto, ecc.

In contrarium est revera quia esset nimis durum dicere quod non satisfacit, quia sequitur quod qui diceret horas propter vanam gloriam, peccaret mortaliter omissive, et etiam qui daret eleemosynam propter vanam gloriam, et qui redderet debitum propter vanam gloriam.

Etiam ista quaestio videtur dubia. Dionysius Cisterciensis [Dionysius Richel] I *Sententiarum*, dist. 17, quaest. 1[350] tenet quod nemo per actum peccati implet praeceptum, sed omittit. Probat quia non sufficit quod faciat actum praecepti, sed requiritur quod faciat ad intentionem praecipientis. Ut si quis haberet praeceptum cibandi infirmum, dedit ei cibum mortiferum scienter, non videtur implere praeceptum. Item quia si teneretur facere cum aliqua circumstantia, et non servaret illam, non impleret praeceptum. Sed talis intelligitur in quolibet praecepto. Ergo... Item arguitur: quicumque tenetur ad aliquam disiunctivam, et non licet facere alteram partem, simpliciter manet obligatus ad alteram. Ut teneor ad hanc, dare scilicet eleemosynam de meo, vel de alieno: non licet de alieno; ergo de meo. Hoc argumentum faciebat contra me Celaya[351], et iurabat quod erat demonstratio. Ita in proposito teneor implere legem per actum bonum, vel per actum malum. Non licet per actum malum; ergo teneor per actum bonum [ms. malum]. Sed ut dixi, nimis durum esset quod non impleret qui canit horas propter vanam gloriam levem.

Ideo alii distinguunt de lege humana et divina. Durandus[352] et Palude 4[353] in materia de confessione concedit quod, si ficte quis confitetur, satisfacit praecepto, licet peccet mortaliter, et non incurret excommunicationem, si esset posita in non confitentes. Unde concedunt quod satisfacit legi humanae per actum malum, sed

350. Dionysius Cartusianus, *In Primo Sententiarum* lib. I, dist. 17, quaest. 1, Venetiis 1584, 303-304: «Porro quod ait hominem posse esse Deo charum sine charitate in ipso homine existente, non videtur bene sonare, cum scriptum sit: Sine fide imposibile est placere Deo [Hebr 11, 6]; ergo nec sine charitate. Et rursus ait Scriptura [Sap 7, 27]: Neminem diligit Deus qui cum sapientia inhabitat; ergo nec aliquem diligit nisi qui charitatem habet. Rursus qui charitatem non habet in statu consistit damnationis: et si adultae aetatis in mortalia est culpa; non ergo charus est Deo».

351. Juan Lorenzo de Celaya (h. 1490-1558). Nació en Valencia y marchó a estudiar a París hacía 1505. Estudió con Gaspar Lax en Monteagudo. Enseñó Artes en el colegio de Coqueret (1510-1515) donde tuvo como discípulos a Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Pasó después al colegio de santa Bárbara (1515-1522). En 1522 se graduó de licenciado y maestro en Teología. Regresó a España en 1524, - un año antes lo había hecho Francisco de Vitoria-. Enseñó Teología en la Universidad de Valencia, donde fue rector. Murió en Valencia el 6 de diciembre de 1558. Escritor, muy fecundo sigue la orientación nominalista, pero con independencia. Defendió la doctrina del « impetus » a la manera de Juan Buridano y Nicolás Oresme. Tuvo un gran aprecio a santo Tomás, aunque disienta de él en ciertas cuestiones, como en la del principio de individuación. (Cf. Ricardo García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Roma 1938, 180-215).

352. Durandus a Sancto Portiano, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum liber quatuor* lib. IV, dist. 17, quaest. 1, Parisiis 1559, fol. 303-304.

353. Petrus a Palude, *Quaestiones in IV quartum Sententiarum De sacramento confesionis,* Parisiis 1517, fol. 86-86v.

En contra está el que sería demasiado riguroso decir que no cumple la ley, porque de ello se seguiría que quien rezara las horas por vanagloria pecaría mortalmente por omisión y lo mismo quien diera limosna por vanagloria o el que cumpliera por vanagloria con el débito.

También parece dudosa esta cuestión. Dionisio Cisterciense sostiene que nadie cumple un precepto con un acto de pecado, sino que lo incumple. Lo prueba porque no basta con que realice lo ordenado, sino que se requiere que lo haga de acuerdo con la intención del que lo ordena. Como si, por ejemplo, alguien recibe la orden de dar de comer a un enfermo y conscientemente le da la comida envenenada, no parece que cumpla con lo ordenado. También porque, si estuviera obligado a hacer algo en determinadas condiciones y no lo hiciera así, no cumpliría el precepto. Ahora bien, eso es lo que hay que entender en cualquier precepto; luego... Se arguye asimismo que todo el que está obligado a una disyuntiva, y no le es lícito hacer una de las dos partes, está obligado a la otra. Como, por ejemplo, estoy obligado a dar limosna de lo que es mío o de lo ajeno; ahora bien, no me es lícito dar de lo ajeno; luego tengo obligación de dar de lo que es mío. Este argumento esgrimía contra mí Celaya y juraba que era una demostración. Así, en esa proposición tengo la obligación de cumplir la ley o por un acto bueno o por un acto malo; no me es lícito por un acto malo; luego debo hacerlo por uno bueno. Pero, como he dicho, sería demasiado riguroso decir que no cumple el precepto quien recita las horas por vanagloria leve.

Por esta razón, otros distinguen entre ley humana y ley divina. Durando y Palude, en materia de confesión, admiten que si alguien se confiesa ficticiamente cumple con el precepto, aunque peque mortalmente, y no incurriría en excomunión si estuviese impuesta a los que no se confiesan. De aquí que Gerson,

Contro vi è che in realtà sarebbe troppo rigoroso dire che non adempie, poiché seguirebbe che colui che dicesse le Ore per vana gloria, peccherebbe mortalmente per omissione, e anche colui che desse l'elemosina per vana gloria, e colui che saldasse il debito per vana gloria.

Anche questa questione sembra dubbia. Dionigi il cistercense reputa che nessuno per mezzo di un atto peccaminoso adempie a un precetto, bensì lo trascura. Lo prova poiché non è sufficiente che compia l'atto che gli è ordinato, ma è richiesto che agisca secondo l'intenzione di colui che dà il precetto. Per esempio, se qualcuno avesse l'ordine di dare da mangiare a un malato, e gli desse un cibo mortifero consapevolmente, non sembra compiere il precetto. Allo stesso modo che se fosse obbligato ad agire secondo determinate condizioni, e non le osservasse, non compirebbe il precetto. Ora, ciò si intende di qualsiasi precetto; dunque… Allo stesso modo si argomenta: chiunque fosse messo davanti ad una qualche «disgiuntiva» e non gli è concesso assolvere una delle due parti, assolutamente rimane obbligato a compiere l'altra. Per esempio sono obbligato a questo precetto, cioè, dare l'elemosina del mio, oppure del altrui: non è lecito darla dell'altrui: dunque sono obbligato a darla del mio. Celaya sosteneva questo argomento contro di me, e giurava che era una dimostrazione. Così, in ciò che stiamo trattando: io sono tenuto a compiere la legge per mezzo di un atto buono o di uno cattivo. Non è lecito per mezzo di un atto cattivo, dunque sono tenuto per mezzo di uno buono. Ma come ho detto, sarebbe troppo rigoroso, che non adempisse colui che recita le Ore per futile vana gloria.

Per questa ragione altri distinguono la legge umana dalla divina. Durando e Palude, in materia di confessione, concedono che se uno si confessa fittiziamente soddisfa il precetto, anche se pecca mortalmente, e non incorrerebbe nella scomunica, se fosse stata stabilita per coloro che non si confessano. Quindi Gerson

non divinae, Gerson et in *Moralibus*[354], Almain in IV *Sententiarum*[355], et Martinus[356] et etiam communis opinio, licet non sine difficultate, quia si quis deberet mihi pecuniam, et daret falsam pecuniam etc. Audivi quod Parisiis fuit damnata ista propositio, scilicet quod quis per peccatum satisfaceret praecepto. Et idem est iudicium de veniali et mortali.

Sed videtur contra, quia nemo transgreditur praeceptum affirmativum nisi omissive. Iste non omittit. Ergo... Item dicit quis horas proptet vanam gloriam. Si non implevit praeceptum, ergo tenetur iterum dicere. Patet quia potest.

f. 176v // Respondetur ad hoc primo, quicumque per actum veniale implet legem, non peccat mortaliter, ut qui dicit horas propter vanam gloriam. Probatur, quia non commissive clarum est; nec omissive quia dicit. Ergo... Secundo dico, quod talis non simpliciter adimplet praeceptum nec divinum nec humanum, nam idem est iudicium de utroque quantum ad hoc. Tertia propositio: talis potest dici transgressor legis, sed solum venialiter. Quaestio est de nomine, sicut qui furatur denarium transgreditur legem de furto, sed solum venialiter. Hoc potest dici. Quarta propositio: qui adimplet legem per peccatum mortale, non implet legem simpliciter loquendo. Secundo dico quod talis transgreditur legem simpliciter. Tertio quod non peccat nisi unum peccatum, ut qui sumit Eucharistiam propter finem mortalem.

Alii dicunt quod facilius est, sed male sonat quod per peccatum mortale simpliciter implet legem, sed peccat contra aliam legem. Hoc facilius est, sed durum est dicere quod per mortale obediat quis Deo, quia idem est implere legem. Ideo melius est dicere praedicto modo, quod peccat contra utrumque, sed uno peccato sacrilegii, quia a sacrilegio habet totam malitiam. Qui debet decem aureos mulierculae, reddit propter adulterium, non satisfacit, sed peccat peccato adulterii et etiam praecepto de solvendo. Sed una est malitia, ab adulterio scilicet. Ergo tenetur iterum reddere, nego consequentiam.

354. Ioannes Gerson, *Regulae morales 163*, *Opera* t. 3, Antuerpiae 1706, 104.

355. Jacques Almain, *De paenitentia sive in quartum Sententiarum lectura* dist. 17, quaest. 1, Parisiis 1512, fols. 72-73v.

356. Martinus de Magistris, *Quaestiones morales de temperantia aliisque virtutibus*, De ieiuno quaest. 5, 2, 4, Parisiis 1511, fol. 86.

en *Morales*, y Almain, en el comentario al IV de las *Sentencias*, concedan que cumple con la ley humana por un acto malo, pero no con la divina. Y lo mismo Martín y ésta es la opinión común, aunque no carece de dificultad, porque si alguien me debiera dinero y me pagara con monedas falsas, etc. He oído que en París fue condenada la proposición que sostiene que alguien puede cumplir un precepto por medio de un pecado. Un juicio que vale tanto para el pecado venial como para el mortal.

Pero, al parecer, hay que sostener lo contrario, porque nadie infringe un precepto afirmativo a no ser por omisión; ahora bien, el que lo incumple con un acto malo no omite ningún precepto, luego... Lo mismo diríamos si alguien reza las horas por vanagloria; si no cumple con el precepto, está obligado a rezarlas de nuevo. Es evidente porque puede hacerlo.

A esto se responde, en primer lugar, que todo el que cumple una ley por un acto que es pecado venial, no peca mortalmente, como, por ejemplo, el que reza las horas por vanagloria. Se prueba esto porque es evidente que no peca por comisión, ni tampoco por omisión, porque las reza; luego... En segundo lugar, que ese tal no cumple ningún precepto ni divino ni humano, pues en esto hay que hacer el mismo juicio de uno y de otro. Tercero, a éste se le puede llamar transgresor de la ley, pero sólo venialmente. Es cuestión de palabras, como, por ejemplo, el que roba un denario infringe la ley que prohíbe el hurto, pero sólo venialmente. Esto es lo que cabe decir. Cuarta proposición: el que cumple una ley mediante un pecado mortal, hablando llanamente no cumple la ley; digo, en segundo lugar, que infringe simplemente la ley; y, en tercer lugar, que comete un solo pecado, como, por ejemplo, el que recibe la eucaristía por un fin que es pecado mortal.

Otros dicen que es más fácil, pero suena mal que cumpla simplemente la ley por un pecado mortal, pero peca contra otra ley. Esto es más fácil, pero es riguroso decir que alguien obedece a Dios mediante un pecado mortal, ya que eso es lo mismo que cumplir la ley. Por lo tanto, es mejor decir, como antes se ha dicho, que peca contra una y otra ley, pero con un solo pecado de sacrilegio, porque toda la malicia proviene del sacrilegio. El que debe diez monedas de oro a una mujerzuela y se las paga por el adulterio, no cumple la ley, sino que peca con el pecado de adulterio y también contra el precepto de pagar. Pero no hay más que una malicia: la del adulterio. Luego está obligado a pagar de nuevo; niego la consecuencia.

nei *Moralia* e Almain nel commento al IV libro *Sententiarum*, e Martino concedono che soddisfa la legge umana per mezzo di un atto cattivo, ma non la legge divina. E questa è l'opinione comune, sebbene non senza difficoltà, poiché se qualcuno mi dovesse del denaro, e mi desse del denaro falso, ecc. Udii che a Parigi questa proposizione fu condannata, cioè che qualcuno possa soddisfare un precetto per mezzo di un peccato. E il giudizio è il medesimo per quanto riguarda il peccato veniale e quello mortale.

Ma contro sembra essere, che nessuno trasgredisce un precetto affermativo se non per omissione. Questo non lo omette. Dunque… Allo stesso modo si dice di chi recita le Ore per vana gloria. Se non adempì il precetto, è tenuto a dirle di nuovo. È evidente poiché può farlo.

Si risponde a ciò in primo luogo, chiunque compia la legge per mezzo di un atto che è peccato veniale, non pecca mortalmente, come ad esempio colui che dice le Ore per vana gloria. Si prova, perché chiaramente non pecca per ciò che compie, né per omissione dato che le dice: dunque… In secondo luogo, dico, che il tale semplicemente non compie il precetto né divino né umano, infatti è il medesimo il giudizio su entrambe le cose quanto a questo. Terza proposizione: il tale può essere detto trasgressore della legge, ma solo venialmente. È una questione verbale, come colui che ruba un soldo trasgredisce la legge che riguarda il furto, ma solo venialmente. Questo si può dire. Quarta proposizione: colui che compie la legge per mezzo di un peccato mortale, non la compie parlando in modo assoluto. In secondo luogo dico che costui trasgredisce la legge in modo assoluto. Terzo che commette un solo peccato, come per esempio colui che prende l'eucarestia per un fine che è peccato mortale.

Altri dicono, cosa che è più facile, ma suona male, che per mezzo del peccato mortale compie la legge in senso assoluto, pur peccando contro un'altra legge. Ciò è più facile, ma è doveroso ricordare che per mezzo di un peccato mortale qualcuno obbedisca a Dio, poiché compiere la legge è la stessa cosa che obbedire a Dio. Perciò è meglio dire, come prima si è detto, che pecca contro entrambe le leggi, ma con un solo peccato di sacrilegio, poiché dal sacrilegio proviene ogni malizia. Colui che deve dieci monete d'oro a una prostituta, paga per l'adulterio, non compie, ma pecca con un peccato d'adulterio e anche contro il precetto di pagare. Ma una sola è la malizia, cioè l'adulterio. Dunque è obbligato di nuovo a pagare, nego la conseguenza.

Ad argumenta. Ad primum dico quod intentio legislatoris non fuit obligare me tali modo. Ad aliud de disiunctiva, concedo maiorem, quod tenetur implere per actum bonum vel malum. Si tamen faciatis illam disiunctivam, scilicet tenetur per actum bonum, vel tenetur per actum malum, tunc est tota falsa. Sed accipiendo sic, tenentur per actum bonum vel malum, concedo. Non licet per actum malum, transeat. Ergo tenetur per bonum, nego consequentiam, quia non sequitur nisi quod peccat.

[Lectio 133]. - ARTICULUS 10.— *Utrum modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis*

Contra est quia sequeretur quod qui esset extra caritatem; in omni etiam bono opere peccaret mortaliter. Ergo, etc.

Recitat duas opiniones; deinde ponit duas conclusiones[357]. Quidam dicebant quod semper peccat mortaliter qui est extra caritatem. Et si arguitur quod est perplexus, negant, quia potest se disponere ad caritatem. Alii dixerunt quod modus caritatis nullo modo cadit sub praecepto. Doctor[358] medius graditur dicens, quod potest quis implere alia praecepta extra caritatem, et sic non peccat transgrediendo illa praecepta. Sed est praeceptum particulare de caritate, et hoc non impletur extra caritatem.

Illa prima opinio, Dionysius Cisterciensis [Dionysius Richel] I, dist. 17[359] tenet illam ad litteram. Dicit quod qui dicit horas in peccato mortali peccat mortaliter omissive. Sic qui ieiunat etc., quia tenetur implere ex caritate. Probat quia omnia propter semetipsum operatus est Dominus. Ideo qui non facit praeceptum ad gloriam Dei, omittit circumstantiam debiti finis. Vere probationes eius infirmae sunt valde ad tenendum tam atrocem et duram sententiam.

Et arguit contra se: sequitur quod esset consulendum existenti in mortali quod non audiret missam etc. quia peccat mortaliter. Sed quamvis sit bonum argumentum contra eum, ipse respondet negando consequentiam, quia minus peccat audiendo quam omnino omittendo.

357. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 100 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 308-309.
358. *Ibid.* 308-309.
359. Dionysius Cartusianus, *In Primo Sententiarum* dist. 17, quaest. 1, Venetiis 1584, 304.

Solución a los argumentos. Al primero respondo que la intención del legislador no puede obligarme de ese modo. Al segundo, el de la disyuntiva, concedo la mayor, es decir, que está obligado a cumplir por un acto bueno o por un acto malo. Pero si se entiende la disyuntiva en el sentido de que está obligado por el acto bueno o está obligado por el acto malo, entonces es completamente falsa. Ahora bien, tomándola en el sentido de que está obligado por un acto bueno o malo, lo concedo; no es lícito por un acto malo, pase; luego está obligado por un acto bueno, niego la consecuencia, porque no se sigue sino que peca.

[Lección 133]

ARTÍCULO DÉCIMO.— *Si el modo de la caridad está incluido en el precepto de la ley divina.*

Contra esto está el que se seguiría que quien no viviera en caridad, pecaría mortalmente incluso en toda obra buena; luego...

Expone dos opiniones y luego extrae dos conclusiones. Algunos decían que siempre peca mortalmente quien no vive en caridad. Y si se arguye que esto es dudoso, lo niegan diciendo que puede disponerse a la caridad. Otros dijeron que el modo de la caridad de ninguna manera se incluye en el precepto. El Doctor siguiendo el camino del medio dice que alguien puede cumplir todos los demás preceptos excepto la caridad y, con ello, no peca por transgredir aquellos preceptos, pero existe un precepto particular de la caridad y éste no puede cumplirse fuera de ella.

La primera opinión la sostiene literalmente Dionisio Cisterciense, el cual afirma que quien reza las horas en pecado mortal peca mortalmente por omisión. Y lo mismo el que ayuna en pecado, porque está obligado a cumplir el precepto del ayuno en caridad. Lo prueba porque el Señor creó todas las cosas para sí mismo. Por tanto, el que no cumple un precepto para gloria de Dios omite la circunstancia del fin debido. Sus pruebas son ciertamente muy débiles para sostener tan atroz y dura opinión.

Y argumenta contra sí mismo que se sigue de aquí que se debería aconsejar a quien vive en pecado mortal que no oiga misa, etc., porque pecaría mortalmente. Pero, aunque sea un buen argumento contra él, él mismo responde negando la consecuencia, porque peca menos oyendo misa que prescindiendo de ella por completo.

E ora la soluzione delle argomentazioni. Alla prima rispondo che l'intenzione del legislatore non fu obbligarmi in tale modo. All'altra, a quella sulla «disgiuntiva», concedo la premessa maggiore, ovvero che si è obbligati a compiere o per mezzo di un atto buono o cattivo. Tuttavia se voi intendete quella «disgiuntiva», cioè che si è tenuti a compiere per mezzo di un atto buono, o si è tenuti a compiere per mezzo di un atto cattivo, allora è totalmente falsa. Ma, prendendola così, si è obbligati per mezzo di un atto buono o cattivo, lo concedo. Non è lecito per mezzo di un atto cattivo, passi. Dunque si è obbligati per mezzo di uno buono, nego la conseguenza, poiché non segue altro se non che si pecca.

[Lezione 133]

ARTICOLO DECIMO.— *Se il modo della carità cada sotto il precetto della legge divina.*

Contro vi è che seguirebbe che colui che fosse fuori dalla carità peccherebbe mortalmente in ogni opera anche buona. Dunque, ecc.

Espone due opinioni; quindi trae due conclusioni. Alcuni dicevano che sempre pecca mortalmente colui che è fuori dalla carità. E se si sostiene che può essere in dubbio, lo negano, poiché può disporsi alla carità. Altri dissero che il modo della carità in nessun modo cade sotto un precetto. Il Dottore sostiene la posizione intermedia dicendo, che qualcuno può compiere tutti gli altri precetti eccetto la carità, e così non pecca trasgredendo quei precetti. Ma vi è un precetto particolare della carità, e questo non si compie al di fuori della carità.

La prima opinione la sostiene alla lettera Dionigi Cistercense, il quale afferma che colui che dice le Ore in peccato mortale pecca mortalmente per omissione. Così colui che digiuna in peccato, poiché è tenuto a compiere il precetto del digiuno in carità. Lo prova poiché il Signore fece tutte le cose per se stesso. Perciò colui che non compie un precetto per la gloria di Dio, omette la circostanza del fine dovuto. Ma le sue prove sono assai deboli per sostenere tanto atroce e rigorosa sentenza.

E argomenta contro se stesso che bisognerebbe consigliare a colui che vive in peccato mortale di non ascoltare messa, ecc. poiché pecca mortalmente. Tuttavia, sebbene sia un buon argomento contro di lui, egli stesso risponde negando la conseguenza, poiché pecca di meno ascoltando la messa che tralasciando del tutto. Almain nei

Arguit Almain[360] contra eum in *Moralibus* in materia de caritate primo per
f. 177 idem argumentum. // Sed replicat probando quod tantum peccat quia uterque omittit praeceptum, quia audit missam in mortali, et qui non audit, et aeque libere omittunt. Respondet Dionysius[361] quod non aequaliter, quia alter facit substantiam praecepti. Replicat ille quia non praecipiebatur illud, sed quod omittit. Habet apparentiam argumentum.

Secundo arguit melius, quia sequitur quod teneretur quilibet discutere conscientiam suam ad implendum praeceptum quodlibet, sicut ad Eucharistiam, immo etiam ad reddendum debitum uxori[362]. Consequens autem est intollerabile.

Item sequitur quod quando quis peccat, peccat duobus peccatis: primo quia adulterat, furatur etc.; secundo quia non implet praeceptum ex caritate. Immo sequi videtur quod quando Petrus honorat parentes in mortali, peccat duobus peccatis: uno quia non honorat, alio quia non ex caritate. Quidquid sit de istis argumentis, opinio est intollerabilis et nullo modo tenenda.

Sed tunc est difficultas in verbis Doctoris[363], qui dicit quod qui honorat parentes in mortali, implet quidem praeceptum illud, sed transgreditur aliud de caritate, propter quod meretur poenam. Videtur quod reddit in opinionem fere Dionysii. Et confirmatur, quia sanctus Thomas II, dist. 40, quaest. 1 [art. 5][364] adducit illud, *Omnia in gloriam Dei facite*[365]. Exponit uno modo negative, id est nihil contra gloriam Dei faciatis. Alio modo affirmative, quod omnia referantur in Deum, et tunc est consilium. Tertio modo exponit affirmative etiam virtualiter, et tunc est praeceptum, quia tenetur quis omnia virtualiter in Deum referre, quia oportet, inquit, quod relatio in Deum sit coniuncta omni actioni nostrae, non quidem actu, sed virtute. Ex his verbis videtur tenere idem fere quod Dionysius, nisi quod implet praeceptum unum quod negat Dionysius.

Propter hoc Capreolus II, dist. 41[366] ad argumenta Gregorii[367] dicit quod illud praeceptum, *Omnia in gloriam Dei facite*[368], licet sit praeceptum, est affirmativum, et sic non obligat omni tempore, sed oportet dare tempus pro quo

360. Jacques Almain, *Moralia optime recognita cum additionibus* tract.2, cap. 8, Parisiis 1512, fols. 43-44.

361. Dionysius Cartusianus, *In Primo Sententiarum* dist. 17, quaest. 1, Venetiis 1584, 304.

362. *Ibid.*

363. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 10 in cor. et ad 2, BAC 149 Madrid 1956, 309.

364. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. II, dist. 40, quaest. 1, art. 5 ad 7, *Opera omnia* t. 6, Romae 1570, fol. 133v.

365. 1 Cor 10, 31.

366. Capreolus, *Quaestiones super libros Sententiarum* lib. II, dist. 41, quaest. 1, art. 2, Venetiis 1589, 563-566.

367. Gregorius de Arimino, *Lectura in secundo Setentiarum* lib. II, dists. 38-40, quaest. 1, art. 1, Venetiis 1522, fol. 125-125v.

368. 1 Cor 10, 31.

Almain argumenta contra él, en *Morales*, con el mismo argumento, en primer lugar en materia de caridad. Pero replica probando que peca, tanto uno como otro, porque no cumplen el precepto, pues el que oye misa en pecado mortal y el que no la oye, los dos lo incumplen igual libremente. Dionisio responde que no es igual, porque uno cumple la sustancia del precepto. Aquél replica que sí, porque eso no era lo ordenado, sino lo que incumple. El argumento parece válido.

En segundo lugar arguye mejor cuando dice que de ello se sigue que cualquiera estaría obligado a discernir el estado de su conciencia para cumplir cualquier precepto, como, por ejemplo, para recibir la eucaristía, más aún, incluso para cumplir con el débito conyugal. Pero la consecuencia es inaceptable.

Asimismo se sigue que, cuando alguien peca, comete dos pecados: el primero por cometer adulterio o robar; el segundo por no cumplir el precepto en razón de la caridad. Más aún, se sigue, al parecer, que, cuando Pedro honra a sus padres en pecado mortal, comete dos pecados: uno porque no los honra, otro porque no lo hace por caridad. Sea lo que sea de estos argumentos, esta opinión es inadmisible e insostenible por completo.

Pero en ese caso hay una dificultad en las palabras del Doctor, el cual dice que el que honra a sus padres en pecado mortal, cumple sin duda con el precepto, pero infringe el de la caridad, por lo que merece una pena. Parece que se acerca a la opinión de Dionisio. Y se confirma porque santo Tomás cita aquel texto que dice: *hacedlo todo para gloria de Dios*. Lo explica primero en sentido negativo, es decir, no hagáis nada contra la gloria de Dios; en segundo lugar, lo explica en sentido afirmativo, es decir, que todo ha de ordenarse a Dios, y en este caso se trata de un consejo. Lo explica también de un tercer modo, en sentido afirmativo, dándole un sentido virtual, y en este sentido es un precepto, porque cualquiera está obligado a ordenarlo todo a Dios virtualmente, ya que es necesario, dice, que la ordenación a Dios vaya unida a toda acción nuestra, no en acto ciertamente, sino virtualmente. En estas palabras parece que sostiene casi lo mismo que Dionisio, excepto que cumpla el precepto, que es lo que niega Dionisio.

Por esta razón Capreolo, respondiendo a los argumentos de Gregorio, dice que aquel precepto, «hacedlo todo para gloria de Dios», aunque sea precepto, es un precepto afirmativo, que no obliga siempre sino que es preciso establecer el tiempo

Moralia argomenta contro di lui in materia di carità in primo luogo per mezzo dello stesso argomento. Ma replica provando che altrettanto peccano l'uno come l'altro, perché entrambi omettono il precetto, chi ascolta messa in peccato mortale, e chi non l'ascolta, e entrambi lo trascurano in modo ugualmente libero. Dionigi risponde che non lo omettono ugualmente, perché uno compie la sostanza del precetto. Quello (sc. Almain) replica che non quella cosa era ordinata, bensì quella che lui trascura. L'argomento ha una sua evidenza.

In secondo luogo meglio argomenta, che segue che chiunque sarebbe obbligato ad esaminare la propria coscienza per compiere qualsiasi precetto, per esempio come per l'eucarestia, ed anche per assolvere il dovere matrimoniale. Ma la conseguenza è intollerabile.

Allo stesso modo segue che quando uno pecca, pecca doppiamente: in primo luogo poiché tradisce, o ruba, ecc.; in secondo luogo poiché non compie il precetto in ragione della carità. Ma c'è di più, poiché sembra derivare che quando Pietro onora i genitori in peccato mortale, pecca doppiamente: una volta poiché non onora, un'altra poiché non lo fa secondo carità. Qualunque cosa sia di questo argomento, quest'opinione è intollerabile e in nessun modo sostenibile.

In questo caso però è presente una difficoltà nelle parole del Dottore, il quale afferma che colui che onora i genitori in peccato mortale, compie certamente quel precetto, ma trasgredisce l'altro a riguardo della carità, per il quale merita una pena. Sembra quasi avvicinarsi all'opinione di Dionigi. E si conferma, poiché san Tommaso cita quel testo: «Fate tutto per la gloria di Dio». In un primo modo lo spiega in senso negativo, cioè non fate nulla contro la gloria di Dio. In un secondo modo in senso affermativo, cioè che ogni cosa sia riportata a Dio, e allora è un consiglio. In un terzo modo lo spiega affermativamente dandogli un senso virtuale, e allora in questo senso è un precetto, poiché ciascuno è tenuto a riportare tutte le cose virtualmente a Dio; poiché è necessario, dice, che il riferimento a Dio sia unito a ogni nostra azione, non certamente in atto, ma virtualmente. Da queste parole sembra sostenere quasi lo stesso che Dionigi, eccetto che adempie il precetto, cosa che Dionigi nega.

Per questo motivo Capreolo, rispondendo agli argomenti di Gregorio, dice che quel precetto, «Fate tutto per la gloria di Dio», sebbene sia un precetto, è affermativo, e così non obbliga in ogni momento, ma occorre determinare il momento nel quale

obligat. Consequenter dicit quod non obligatur aliquis referre actus malos in Deum, quia actus malos non sunt referibiles. Tertio dicit quod illo praecepto non obligatur aliquis referre in Deum illos actus qui non cadunt sub praecepto, ut cum dat eleemosynam quando non tenetur, vel audit missam non ex debito. Quartum dictum eius est, in quo est difficultas, quod quando occurrit tempus praecepti, maxime divini, quod tenetur illum actum referre in Deum actualiter vel virtualiter, ut cum quis tenetur honorare parentes, si est in mortali, implet quidem illud praeceptum, sed peccat mortaliter contra illud, *Omnia in gloria Dei facite*[369]. Si autem est in gratia, virtualiter refert in Deum. Quando honorat in mortali non amat Deum ex toto corde.

Eadem est sententia archiepiscopi Hispalensis [Didaci de Deza][370] ibidem. Sed bona venia eorum, credo quod totum est falsissimum.

Ego dico sicut omnes alii excepto Dionysio, quod qui est in mortali potest implere omnia alia praecepta, nec peccat omissive nec commissive. Sarracenus et iudaeus honorando parentes bene facit moraliter et nullo modo peccat. Unde pono conclusionem cum sancto Thoma[371]. (Unde habuit licentiam Capreolus distinguendi sanctum Thomam de actibus bonis aut malis? Sanctus Thomas, immo nec Paulus somniavit intelligere de actibus qui cadunt sub praecepto, sed dixit, *Sive comedatis, sive* etc.)[372]. Dico ergo quod tenetur quis referre,
f. 177v // sicut dixit sanctus Thomas.

Secundo dico quod idem praeceptum est honorare parentes et referre omnia in Deum. Tertio dico quod pro eodem tempore obligant, cum sit unum et idem praeceptum. Quarto, ad declarationem verborum sancti Thomae, quod quicumque facit aliquem actum quem non refert in Deum, vel tunc peccat vel peccavit ante, ut cum quis adulterat, non refert illud in Deum. Ergo vel peccat, [vel peccavit ante] ultimum adulterium, quia vel tunc omittit praeceptum de dilectione Dei, vel omisit ante. Et sic non sequitur quod qui honorat parentes in mortali quod nunc peccat, sed vel quod nunc vel quod ante quia omisit praeceptum de dilectione Dei. Ita dicit Doctor in solutione ad secundum[373]. Si non omnes intelligunt, saltem intelligant hoc, quod qui parentes honorat in mortali, nullo modo peccat ex vi illius

369. *Ibid.*

370. Diego de Deza, *Novarum defensionum doctrinae A. D. S. Thomae de Aquino super quatuor libros Sententiarum quaestiones profundissimae et utilissimae* lib. II, dist. 41, quaest. 1, art. 2, Hispali 1517, fol. 257v-259v.

371. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 10 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 309.

372. 1 Cor 10, 31: «Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite».

373. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 10 ad 2, BAC 149 Madrid 1956, 309.

en que obliga. Por ello dice que nadie está obligado a ordenar a Dios los actos malos, porque éstos no son referibles a Dios. Y, en tercer lugar, dice que nadie está obligado por este precepto a ordenar a Dios aquellos actos que no caen bajo precepto, como, por ejemplo, cuando da limosna sin estar obligado o cuando oye misa sin obligación. Afirma, en cuarto lugar, habiendo una dificultad en ello, que mientras está vigente el precepto, sobre todo si es un precepto divino, obliga a ordenar el acto a Dios, actual y virtualmente, como, por ejemplo, cuando alguien está obligado a honrar a los padres, si está en pecado mortal cumple sin duda el precepto, pero peca mortalmente contra el «hacedlo todo para la gloria de Dios». Pero si está en gracia lo ordena virtualmente a Dios. Cuando honra a los padres en pecado mortal no ama a Dios de todo corazón.

La misma opinión mantiene el Arzobispo de Sevilla, Diego de Deza, en el comentario al mismo lugar. Pero, con la venia de todos ellos, yo creo que todo eso es falsísimo.

Sostengo, como todos los demás excepto Dionisio, primero, que el que está en pecado mortal puede cumplir todos los demás preceptos y no peca ni por omisión ni por comisión. El sarraceno, el judío, obran moralmente bien al honrar a sus padres y no pecan en absoluto. Por eso establezco la misma conclusión que santo Tomás (¿quién le dio permiso a Capreolo para distinguir en santo Tomás los actos buenos de los malos? Ni santo Tomás, ni menos aún Pablo soñó que había que entender así los actos que caen bajo precepto, sino que dijo: *ya comáis, ya…* etc.). Afirmo, por tanto, que cualquiera está obligado a ordenar los actos a Dios, como dijo santo Tomás.

En segundo lugar, digo que es el mismo precepto honrar a los padres y ordenarlo todo a Dios. Tercero, que obligan al mismo tiempo ya que ambos son uno y el mismo precepto. En cuarto lugar, para explicar las palabras de santo Tomás, que todo el que hace algún acto que no se ordena a Dios, o peca entonces o pecó antes, como, por ejemplo, el que comete adulterio no lo ordena a Dios; luego o peca, o pecó antes del último adulterio, porque o entonces no cumple el precepto de amar a Dios, o no lo cumplió antes. Y de este modo no se sigue que el que honra a los padres en pecado mortal peca ahora, sino que ahora o antes peca, porque no cumplió el precepto del amor a Dios. Esto es lo que afirma el Doctor en la solución de la segunda dificultad. Si no todos lo entienden, al menos entiendan esto: que el que honra a sus padres en pecado mortal,

obbliga. Conseguentemente dice che nessuno è obbligato a riferire gli atti cattivi a Dio, poiché gli atti cattivi non gli sono riferibili. E in terzo luogo dice che quel precetto non obbliga nessuno ad indirizzare a Dio quegli atti che non cadono sotto precetto, come per esempio quando si dà l'elemosina non essendo obbligati, o si ascolta messa senza obbligo. Afferma poi in quarto luogo a proposito di una difficoltà, che mentre è vigente il precetto, soprattutto se un precetto divino, si è tenuti a riportare quel atto a Dio attualmente o virtualmente: come, per esempio, quando uno è tenuto a onorare i genitori, se è in peccato mortale, compie certamente questo precetto, ma pecca mortalmente contro quell'altro, «Fate tutto per la gloria di Dio». Se invece si trova in grazia, virtualmente lo riporta a Dio. Quando onora i genitori in peccato mortale non ama Dio con tutto il cuore.

L'arcivescovo di Siviglia, Diego de Deza, è del medesimo parere nello stesso luogo. Ma con buona pace di costoro, credo che tutto ciò è falsissimo.

Io dico come tutti gli altri, ad eccezione di Dionigi, che chi è in peccato mortale può compiere tutti gli altri precetti, e non pecca né per omissione né per ciò che compie. Il saraceno e il giudeo operano moralmente bene onorando i genitori e in nessun modo peccano. Perciò stabilisco la medesima conclusione che san Tommaso. (Da dove ebbe Capreolo la libertà di distinguere in san Tommaso gli atti buoni o cattivi? Né san Tommaso, né tanto meno san Paolo senza dubbio si sognò di interpretare gli atti che cadono sotto precetto così, ma disse, «Sia che mangiate, sia che beviate»… ecc.). Dunque dico che ciascuno è tenuto a riportare tutte le cose a Dio, come disse san Tommaso.

In secondo luogo dico che lo stesso precetto è onorare i genitori e indirizzare tutto a Dio. Terzo, dico che obbligano allo stesso tempo, dato che è uno e un medesimo precetto. Quarto, per spiegare le parole di san Tommaso, che chiunque compia qualche atto che non rivolge a Dio, o pecca allora o ha peccato prima, ad esempio come chi commette adulterio, non rivolge quell'atto a Dio. Dunque o pecca, o peccò prima dell'ultimo adulterio, poiché o trascura allora il precetto di amare Dio, o lo ha trascurato prima. E in questo modo non ne segue che chi onora i genitori in peccato mortale pecca in quel momento, ma o che pecca ora o prima, poiché non osservò il precetto di amare Dio. Così afferma il Dottore nella soluzione alla seconda difficoltà. Se non tutti capiscono, almeno comprendano ciò: che colui che onora i genitori in peccato mortale,

actus aut illius praecepti. Ibi dicit sanctus Thomas quod, «cum sint duo praecepta affirmativa, possunt non obligare pro eodem tempore»[374]. Ergo potest implere alterum sine altero, contra Capreolum[375] et archiepiscopum Hispalensem[376].

Potest adhuc dubitari, quia dicit Doctor[377] quod quando occurrit praeceptum de dilectione Dei, tenetur implere ex caritate. Videtur dicere quod non possit quis implere praeceptum de dilectione Dei sine caritate infusa, quod non caret difficultate. Scotus[378] et Gabriel[379] dicunt idem, quod non potest quis etc. Non est nunc locus huic disputationi. Sed pro nunc dico quod, loquendo de caritate proprie ut loquitur Evangelium, est verum quod dicit Doctor. Et sarracenus potest habere actum dilectionis Dei super omnia; licet sancti non vocant talem perfectae dilectionis Dei super omnia; et beatus Paulus[380] vocat aemulationem et non dilectionem. Dico secundo quod omnis actus quem habet existens in caritate potest etiam habere extra caritatem.

Aliud dubium, an possit quis implere praeceptum de sumenda Eucharistia in mortali et confessionis si ficte confiteatur. Iam ad hoc heri diximus[381], quod tales peccant solum unico peccato sacrilegii. Quaestio, est de nomine.

ARTICULUS 11.— *Utrum alia praecepta moralia convenienter distinguantur*[382]

Est egregius articulus pro confessoribus; nec ita bene invenies in summistis quomodo omnia reducuntur ad decem praecepta Decalogi etc.

374. *Ibid.*: «Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare».

375. Vide supra notam 366.

376. Vide supra notam 370.

377. Tomas, *I II* quaest. 100, art. 10 ad 2, BAC 149 Madrid 1956, 309.

378. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. I, dist. 17, quaest. 1, Venetiis 1597, 47: «Necesse est ponere in anima viatoris habitum infusum charitatis formaliter inherentem».

379. Gabriel Biel, *Commentarius in III Sententiarum* dist. 37, quaest. unica, art. 3, Brixiae 1574, 356»: Ad dubium hoc respondetur per hanc propositionem: Decalogus non obligat hominem ad obsevatiam eius in charitate simpliciter, sed bene ad observantiam formatam abstringit condicionaliter. Prima pars probatur, quia si obligaret ad observandum ea ex charitate; ergo quicumque non habens charitatem, immo et habens charitatem benefaciens patri propter honestum finem [...] Et quia negativa obligant pro semper et ad semper, sequitur quod non habens charitatem per singula momenta peccaret mortaliter: non occidendo, non furando etc. quia omni momento tenentur non furari: in quolibet momento non habens charitatem esse transgressor praecepti. Secunda pars probatur, quia cum illa conditione quam exprimit Salvator Mt 19: Si vis ad vitam ingredi serva mandata, hoc est, si quis voluerlt ingredi ad aeternam, necesse est ut servet mandata meritorie, et per consequen ex charitate. Itaque si servat, et non ex charitate, non quidem peccat, tamen per istam observantiam non meretur ingressum regni».

380. 1 Cor 14, 12; Gal 1, 14.

381. Vide supra p. 206.

382. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 11, BAC 149 Madrid 1956, 310: «Utrum convenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter Decalogum».

no peca en absoluto en virtud de aquel acto o de aquel precepto. Dice santo Tomás que «por ser dos preceptos afirmativos pueden no obligar al mismo tiempo»; luego se puede cumplir uno sin cumplir el otro, contra lo que sostienen Capreolo y el Arzobispo de Sevilla.

Se puede todavía dudar, porque dice el Doctor que cuando se presenta el precepto de amar a Dios se está obligado a cumplirlo por el precepto de la caridad. Parece decir que no puede alguien cumplir el precepto del amor a Dios sin la caridad infusa, lo que no carece de dificultad. Escoto y Gabriel dicen lo mismo, que no puede alguien… etc. No es el lugar ahora para esta discusión. Pero de momento digo que, hablando propiamente de caridad, como habla el Evangelio, es verdad lo que dice el Doctor. También el sarraceno puede tener un acto de amor a Dios sobre todas las cosas; aunque los santos no llaman a tal acto de perfecto amor a Dios sobre todos las cosas; el bienaventurado Pablo lo denomina emulación y no amor. En segundo lugar, que todo acto que realiza el que vive en caridad puede hacerlo también fuera de la caridad.

Otra duda es si alguien puede cumplir el precepto de recibir la eucaristía en pecado mortal, y el de la confesión, si se confiesa ficticiamente. Ya dijimos ayer acerca de esto que esos tales pecan sólo con un pecado de sacrilegio. La cuestión es sólo nominal.

ARTÍCULO UNDÉCIMO.— *Si se distinguen convenientemente otros preceptos morales.*

Este artículo es importante para los confesores; pues en los sumistas no se encuentra bien explicado cómo se reducen todos los preceptos a los diez del Decálogo.

in nessun modo pecca in virtù di quell'atto o di quel precetto. In questo passo dice san Tommaso che: «quando vi siano due precetti affermativi, possono non obbligare al medesimo tempo». Dunque si può compierne uno senza l'altro, contro ciò che sostiene il Capreolo e l'arcivescovo di Siviglia.

Si può tuttavia dubitare, perché il Dottore afferma che quando si presenta il precetto di amare Dio, si è tenuti a compierlo secondo carità. Sembra dire che uno non possa compiere il precetto che riguarda l'amore di Dio senza la carità infusa, il che non manca di difficoltà. Scoto e Gabriele Biel dicono la medesima cosa, che non può uno ecc… Non è il momento per questa discussione. Ma per ora dico che, parlando propriamente a riguardo della carità come ne parla il Vangelo, è vero ciò che il Dottore dice. E anche il saraceno può avere un atto di amore verso Dio sopra ogni cosa, sebbene i santi non lo considerino di amore perfetto verso Dio sopra ogni cosa, e san Paolo lo chiama emulazione e non amore. In secondo luogo dico che ogni atto che realizza colui che vive in carità può compierlo anche al di fuori dalla carità.

Un altro dubbio è, se uno possa adempiere al precetto di prendere l'eucarestia in peccato mortale e il precetto della confessione se si confessa falsamente. Di ciò già dicemmo ieri, che costoro peccano solo del peccato di sacrilegio. La questione è puramente verbale.

ARTICOLO UNDICESIMO.— *Se si distinguano convenientemente altri precetti morali.*

È un articolo importante per i confessori, né nei compilatori di *Summe* si troverà così bene spiegato in che modo tutti si riconducono ai dieci precetti del Decalogo, ecc.

Dubium movet Caietanus[383]: contra videtur quod non sit convenienter factum quod reducantur etc., quia nunquam maiora reducuntur ad minora; sed hic fit ita. Ergo... Patet quia maius peccatum, blasphemiae est maius, et reducitur ad falsum iuramentum, et peccatum sodomiae ad fornicationem vel adulterium.

Respondetur quod non ponuntur in Decalogo nisi communiora, licet non semper graviora; et quia homines consueverunt multum iurare et non ita blasphemare, nisi forte Hispani, nam de aliis nationibus notum est.

Dubitatur. Videtur quod non sufficienter reducantur, quia peccatum superbiae, ad quod praeceptum reducitur? Item gula, invidia, accidia etc. Respondetur ad hoc pro confessoribus, quod rarissime vel nunquam est solum peccatum superbiae. Sed si quis dicit se superbum dicat in quo et erit clarum. Et si singulariter peccat quis ex superbia appetendo excellentiam singularem, reduci potest ad quartum praeceptum, ubi tenetur honorare superiores. Invidia reducitur ad praeceptum de dilectione proximi; accidia, quae est tristitia de spiritualibus bonis, raro contingit, nisi omittendo divina ad quae tenetur etc.

ARTICULUS 12.— *Utrum praecepta moralia Veteris legis iustificarent*

Distinguit dupliciter et declarat per conclusiones etc[384].

Posset dubitari, quia videtur quod nulla sit differentia inter praecepta moralia Novae legis et Veteris quantum ad gratiam conferendam, quia nec modo iustificant. Respondetur quod parva vel nulla est differentia. Est autem maxima inter sacramenta utriusque legis.

383. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 100, art. 11, Romae 1570, fol. 221: «In articulo undecimo dubium occurrit ex eo, quod superius in articulo sexto huius quaestionis dictum est, quod ordo praeceptorum divinae legis attenditur secundum maiorem et minorem gravitatem: quia quanto aliquod contrarium est gravius, tanto magis repugnat rationi, et oppositum bonum magis a ratione suscipitur, ut consonans nunc vero minora mala locantur sub praeceptis decalogi, et graviora sub praeceptis adiunctis, ut patet de blasphemo respectu periurii, et de peccato contra naturam et bestialitatis respectu adulterii et rapina respectu furti, debebant siquidem graviora haec, utpote magis dissona et consequentur magis susceptibilia a ratione in praeceptis decalogi poni et minus gravia ad haec reduci, si secundum gravitatem praeceptorum ordo est, ut autor docuit».

384. Thomas, *I II* quaest. 100, art. 12 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 314-315.

Cayetano suscita la duda siguiente: parece, por el contrario, que no se reducen a los del Decálogo, porque nunca lo mayor se reduce a lo menor. Ahora bien, eso es lo que aquí se da; luego… Es evidente, porque el pecado mayor, el de blasfemia, se reduce al falso juramento, y el de sodomía al de fornicación o adulterio.

Se responde que no se establecen en el Decálogo sino los más comunes, aunque no siempre los más graves, y que los hombres acostumbran a jurar con frecuencia y no tanto a blasfemar, a no ser quizá los españoles, pues es sabido lo que sucede en otras naciones.

En esto no existe duda. Parece que no se reducen al Decálogo suficientemente, porque el pecado de soberbia ¿a qué precepto se reduce? Lo mismo podemos decir de la gula, la envidia, la pereza, etc. A esto se responde, para los confesores, que nunca o casi nunca se da hoy el pecado de soberbia solo. Ahora bien, si alguien dice que es soberbio, diga en qué y quedará claro. Y si alguien peca de soberbia en algo concreto, deseando una gloria singular, se puede reducir al cuarto mandamiento, en el que se manda honrar a los superiores. La envidia se reduce al precepto del amor al prójimo; la pereza, que es tristeza en relación con los bienes espirituales, se da raramente, a no ser que no se cumplan los preceptos divinos a que se está obligado.

ARTÍCULO DUODÉCIMO.— *Si los preceptos morales de la ley Antigua justifican.*

Hace una doble distinción y la explica mediante las conclusiones.

Puede ponerse esto en duda, porque parece que no hay diferencia alguna entre los preceptos morales de la Ley Nueva y los de la Antigua, en cuanto a otorgar la gracia, porque no justifican por el modo. Se responde que la diferencia entre ellos es pequeña o nula. Sin embargo es máxima entre los sacramentos de una y otra ley.

Caietano solleva un dubbio: sembra, al contrario, che non si riconducono a quelli del Decalogo, poiché mai il maggiore si riduce al minore, ma qui accade così. Dunque… È evidente perché il peccato maggiore, quello della bestemmia, è ridotto al falso giuramento, e il peccato di sodomia alla fornicazione o all'adulterio.

Si risponde che sono citati nel Decalogo i più comuni, sebbene non sempre i più gravi, e che gli uomini sono soliti giurare molto, ma non così tanto bestemmiare, se non forse gli spagnoli; infatti è noto ciò che accade nelle altre nazioni.

Si pone una domanda. Sembra che non siano sufficientemente ricondotti, poiché il peccato di superbia, a quale precetto si riduce? Allo stesso modo la gola, l'invidia, l'accidia, ecc. A ciò si risponde per i confessori, che mai o quasi mai il peccato di superbia si presenta solo. Ma se qualcuno dice di essere superbo, dica in che cosa lo è e sarà chiaro. E se qualcuno pecca in qualcosa di concreto desiderando per superbia una gloria personale, può essere ricondotto al quarto precetto, dove si comanda di onorare i superiori. L'invidia è ridotta al precetto dell'amore del prossimo; l'accidia, che è tristezza a riguardo dei beni dello spirito, accade raramente, se non tralasciando le cose divine alle quali si è obbligati, ecc.

ARTICOLO DODICESIMO.— *Se i precetti morali della legge antica giustificassero.*

Fa una duplice distinzione e spiega per conclusioni, ecc.

Ci si può interrogare, poiché sembra che non vi sia nessuna differenza fra i precetti morali della Nuova legge e della Antica per quanto riguarda il conferimento della grazia, poiché non giustificano quanto al modo. Si risponde che poca o nulla è la differenza. Mentre è massima fra i sacramenti dell'una o dell'altra legge.

[Lectio 134]
QUAESTIO 101
DE PRAECEPTIS CAEREMONIALIBUS [SECUNDUM SE]

ARTICULI 1, 2, 3, 4.[385]

QUAESTIO 102
DE CAEREMONIALIUM PRAECEPTORUM ETC.[386]

QUAESTIO 103
DE DURATIONE [PRAECEPTORUM] CAEREMONIALIUM[387]

ARTICULUS 1.— *Utrum caeremoniae legis fuerunt ante legem*[388]

Respondet quod non, licet in lege naturae haberent aliquas caeremonias ad cultum Dei, licet nullus cultus esset sub praecepto legis naturae, sicut fuerunt omnia in lege Veteri; sed erant consensus omnium vel leges latae vel ex instinctu divino[389], sicut Abel offerebat oves et boves, Cain fruges etc.[390]

ARTICULUS 2.— *Utrum caeremoniae haberent virtutem iustificandi*[391]

Respondet quod non[392]. [Soto lib. II *De iustitia*, quaest. 5 art. 4][393]

385. Thomas, *I II* quaest. 101, BAC 149 Madrid 1956, 319-331.

386. Thomas, *I II* quaest. 102, BAC 149 Madrid 1956, 362-434: «De caeremonalium praeceptorum». (In sex articulos divisa).

387. Thomas, *I II* quaest. 103, BAC 149 Madrid 1956, 437: «De duratione praeceptorum caeremonalium».

388. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 437: «Utrum caeremoniae legis fuerint ante legem».

389. *Ibid*. in cor., 439.

390. Gen 4, 3-4: «Factum est autem post multos dies ut offeret Cain de fructibus terrae munera Domino. Abel quoque obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum: et respexit Dominus ad Abel, et ad munera eius».

391. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 2, BAC 149 Madrid 440: «Utrum caeremoniae Veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis».

392. *Ibid*. in cor., 441-443.

393. Domingo de Soto, *De iustitia et iure* lib. II 5, art. [revera] 3, concl. 3 et 4, Salmanticae 1556, 156-157: «Tertia conclusio: Sacramenta legis Veteris a solis carnis sordibus et quas dicunt irregularitatibus corpus emundabant: non tamen a culpis animam [...] Quarta conclusio: Expurgatio illa sacramentorum illius temporis a lue corporalium sordium et si rationem aliquam haberent naturalem, tamen potissima erat in nostri mysterio posita».

[Lección 134]

CUESTIÓN 101
LOS PRECEPTOS CEREMONIALES EN SÍ MISMOS

Artículos primero, segundo, tercero y cuarto.

CUESTIÓN 102
LAS CAUSAS DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

CUESTIÓN 103
LA DURACIÓN DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si las ceremonias de la ley existieron antes que la ley.*

Responde que no, aunque en la ley natural existieran algunas ceremonias para el culto de Dios, aun cuando la ley de la naturaleza no estableciese ningún precepto de culto, como los estableció todos la ley Antigua; más bien existían por consentimiento universal, o bien eran leyes en sentido amplio, o por inspiración divina, como, por ejemplo, que Abel ofreciera en sacrificio ovejas o bueyes, Caín frutos de la tierra, etc.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si las ceremonias tenían la virtud de justificar.*

Responde que no.

[Lezione 134]

QUESTIONE 101
I PRECETTI CERIMONIALI IN SE STESSI

Articolo primo, secondo, terzo e quarto.

QUESTIONE 102
LE CAUSE DEI PRECETTI CERIMONIALI

QUESTIONE 103
LA DURATA DEI PRECETTI CERIMONIALI

ARTICOLO PRIMO.— *Se le cerimonie della legge siano esistite prima della legge.*

Risponde di no. Infatti, sebbene vi fossero nella legge naturale alcune cerimonie per il culto di Dio, tuttavia la legge naturale non stabiliva alcun precetto per il culto, come avvenne con la legge Antica; piuttosto vi erano o il consenso universale o leggi appositamente date per ispirazione divina, come, per esempio, Abele che offriva pecore e buoi, e Caino che offriva frutti della terra, ecc.

ARTICOLO SECONDO.— *Se le cerimonie abbiano avuto il potere di giustificare.*

Risponde di no.

Dubitatur. Paulus, *si data esset lex quae posset iustificare, Christus gratis mortuus est*[394]. Certum est quod, etsi sacramenta Veteris legis darent gratiam sicut et Novae, unde valeret illa consequentia Apostoli, scilicet ergo Christus frustra mortuus est ? Nam baptismus conferebat gratiam etiam ante passionem, et tamen indigebamus morte Christi qui aperiret nobis ianuam regni caelorum. Ideo ego credo quod non solum Paulus vult facere differentiam inter efficientiam sacramentorum utriusque legis, quia omnes fere doctores[395] praeter sanctum Thomam[396] concedunt quod circumcisio conferebat gratiam sicut nunc baptismus, sed vult dicere quod lex non faciebat gratos et iustos simpliciter.

Sed utrum illa quae gerebantur in Veteri lege erant meritoria gratiae, id est utrum caerimoniae illae differant a nostris caerimoniis? Respondetur quod utræque (sic) caerimoniae sunt meritoriae, et caerimoniae Novae legis non magis conferunt gratiam ex opere operato quam caerimoniae Veteris legis. Sola differentia est quia illa erant protestationes fidei Christi venturi, nostra autem non dependent in merito ab aliquo futuro. Secundo illa erant meritoria mediate, expectabant meritum Christi; nostra vero immediate ex merito Christi iam transacto etc.

ARTICULUS 3.— *Utrum cessaverint caeremoniae adveniente Christo*[397]

Respondet quod sic et probat etc.[398]

Primum dicam sententiam sancti Thomae de cessatione legalium. Illa consistit in quatuor propositionibus.

PRIMA: *quod legalia omnia Veteris legis fuerunt sub praecepto usque ad passionem Domini. Nihil eius fuit revocatum ante.*

SECUNDA PROPOSITIO: *In passione Domini legalia omnia fuerunt extincta, non solum quantum ad obligationem, sed etiam quantum ad virtutem. Cessavit omnino obligatio et virtus eorum, nec ultra circumcisio habebat maiorem virtutem quam haberet nunc.*

394. Gal 2, 21: «Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est».

395. Guilielmus de Auxerre (Altissiodorensis), *Summa Aurea sententiarum* lib. IV, trac. 1, quaest. 2, Parisiis s. a, fol. 5: «Concedimus quod circumcisio ex vi sua conferebat gratia».

396. Thomas, *III Pars* quaest. 62, art. 6 ad 3, BAC 164 Madrid 1957, 86: «Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio erat signum fidei iustificantis [...] Et ideo in circumcisione conferebatur gratia inquantum erat signum passionis Christi futurae, ut infra patebit»; *Ibid.* quaest. 70, art. 4 in cor. , BAC 164 Madrid 1957, 332-333: «Et ideo dicendum quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet inquantum est in instrumentum passionis Christi iam perfectae. Circumcisio autem conferebat gratiam inquantum erat signum fidei passionis Christi futurae: ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem».

397. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 444: «Utrum caeremoniae Veteris legis cessaverint in adventu Christi».

398. *Ibid.* in cor., 445-446.

Se pone en duda. Pablo dice que, si se hubiese dado una ley que pudiera justificar, Cristo hubiera muerto en vano. Ciertamente si los sacramentos de la ley Antigua otorgaran la gracia, como la dan los de la Nueva Ley, ¿qué valor tendría la consecuencia que extrae el Apóstol de que Cristo murió en vano? En efecto, el bautismo confería la gracia incluso antes de la pasión de Cristo y, sin embargo, era necesaria la muerte de Cristo, para abrirnos la puerta del reino de los cielos. Por eso yo creo que Pablo no sólo quiere hacer distinción en cuanto a la eficacia de los sacramentos de una y otra ley, ya que casi todos los doctores, además de santo Tomás, admiten que la circuncisión confería la gracia como ahora el bautismo, sino que quiere decir que la ley Antigua no otorgaba la gracia ni justificaba simplemente.

En cuanto a si aquellas ceremonias que se hacían en la ley Antigua eran meritorias de la gracia, es decir, si aquellas ceremonias eran diferentes de las nuestras, se responde que unas y otras (sic) son meritorias y que las ceremonias de la ley Nueva no confieren la gracia *ex opere operato* más que las de la ley Antigua. La diferencia sólo está en que aquéllas eran profesión de la fe en Cristo que había de venir, y las nuestras no dependen en cuanto al mérito de nada futuro. En segundo lugar, aquéllas eran meritorias mediatamente, pues esperaban el mérito de Cristo, pero las nuestras lo son inmediatamente por el mérito de Cristo ya cumplido.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si con la venida de Cristo han cesado las ceremonias.*

Responde que [sí y lo prueba].

En primer lugar, explicaré la opinión de santo Tomás respecto al cese de los preceptos legales, que comprende cuatro proposiciones.

PRIMERA, *que todos los preceptos legales de la ley Antigua obligaban hasta la pasión del Señor. Nada de ella fue abolido antes.*

SEGUNDA PROPOSICIÓN: *con la pasión del Señor todos los preceptos legales se extinguieron, no sólo en cuanto a su obligación, sino también en cuanto a su efecto. Cesaron por completo su obligación y su efecto; la circuncisión no tuvo en adelante mayor efecto que el que ahora tiene.*

Si pone un problema. San Paolo dice «Se la giustizia proviene dalla legge, allora Cristo è morto per nulla». Certamente se i sacramenti della legge Antica avessero dato la grazia, come quelli della Nuova, che valore avrebbe quel ragionamento dell'Apostolo, cioè che dunque Cristo sarebbe morto inutilmente? Infatti il battesimo conferiva la grazia anche prima della passione, e, tuttavia, era necessaria la morte di Cristo per aprirci le porte del regno celeste. Perciò io credo che non solo Paolo vuole fare una distinzione fra l'efficacia dei sacramenti dell'una e dell'altra legge, poiché quasi tutti i dottori oltre a san Tommaso concedono che la circoncisione conferiva la grazia come ora il battesimo, ma vuole dire che la legge Antica non dava la grazia né giustificava in modo assoluto.

Ma quelle cerimonie che erano fatte nella legge Antica meritavano la grazia? In altri termini, quelle cerimonie differiscono dalle nostre cerimonie? Si risponde che le une e le altre sono meritorie, e le cerimonie della legge Nuova non conferiscono la grazia *ex opere operato* più che le cerimonie della legge Antica. La sola differenza è che quelle erano professione di fede nel Cristo che doveva venire, al contrario le nostre non dipendono nel merito da alcuna cosa futura. In secondo luogo quelle erano meritorie in modo mediato, aspettavano il merito di Cristo, invero le nostre sono meritorie in modo immediato grazie al merito di Cristo ormai già compiuto, ecc.

ARTICOLO TERZO.— *Se le cerimonie siano cessate con l'avvento di Cristo.*

Risponde di sì e lo prova, ecc.

In primo luogo dirò il parere di san Tommaso a riguardo della cessazione dei precetti legali. Esso consiste di quattro proposizioni.

LA PRIMA, *che tutti i precetti legali della legge Antica obbligarono fino alla passione del Signore. Nessuno di essi fu revocato prima.*

SECONDA PROPOSIZIONE: *con la passione del Signore tutti i precetti legali furono estinti, non solo per quanto riguarda l'obbligo, ma anche per quanto riguarda il loro effetto. Cessò del tutto la loro obbligazione e il loro effetto, e di lì in avanti la circoncisione non ebbe maggior forza di quella che ne avrebbe ora.*

TERTIA PROPOSITIO: *Ante sufficientem promulgationem Evangelii caerimonialia Veteris legis non erant mortifera, sed erant licita, etiam scienter, apud illos qui non ignorabant Evangelium; licebat enim Paulo circumcidere pueros.*

QUARTA PROPOSITIO: *Post sufficientem promulgationem Evangelii omnia illa sunt mortifera, dico caerimonialia, et prohibita iure divino.*

Hic dicit hoc sanctus Thomas[399], et IV, dist. 1, quaest. 2[400].

In quarta propositione omnes doctores conveniunt, scilicet quod iam nunc legalia sunt mortifera. Et hoc expresse habetur in cap. *Maiores*, De baptismo et eius effectu[401], et fuit haeresis Cerinthi et Ebionis (*sic*)[402].

Dubitatur utrum isti Aethiopes *del preste Juan*[403], qui nunc circumciduntur et habentur pro christianis, et recipimus eos ad Eucharistiam, et papa dat litteras commendando eos, et veniunt legati ex eis ad summum pontificem, unde patet quod Ecclesia habet eos tamquam christianos. Illi intendent quod non circumciduntur quia est praeceptum Veteris legis, sed quia Christus est circumcisus. Sed ex hoc profecto sequitur quod servant tamquam caerimoniam Veteris legis. Quia si intendunt facere quod Christus, Christus idem fecit. Et praeterea quod maius est, nolunt dimittere, quod est malum signum, quia videntur declinare ad haeresim Cerinthi et Ebionis[404], quia nullus eorum omittit. Ergo habent eam tamquam de necessitate salutis, quod est haeresis praedicta, cum sciant quod in toto alio orbe christiano non fiat.

Caietanus 3 p., quaest. 37, art. 1[405] dicit quod non sunt damnandi, quandoquidem Ecclesia Romana scit et admittit eos ad Eucharistiam. Et si essent haeretici, nec comedere liceret cum eis. Dicit tamen quod nec sunt laudandi.

399. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 4 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 450-451: «Aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt et mortua et mortifera».

400. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. IV, dist. 1, quaest. 2, art. 5, *Opera omnia* t 7, Romae 1570, fol. 8v: «... sed post divulgationem Evangelii non solum sunt salutifera, sed mortifera».

401. X 3, 42, 3: «Ad id autem taliter respondemus, quod baptisma circumcisioni successit. Absit enim, ut in illam damnatam haeresim incidamus, quae perperam affirmabat, legem cum Evangelio et circumcisionem cum baptismo servandam, quoniam secundum Apostolum, dicentem ad Galatas: «Si circumcidimini, Christus vobis nihil prodest». Quum ergo circumcisio tam adultis quam parvulis ex praecepto Domini conferretur ne baptismus, qui successit in loco ipsius et generalior tamen existit, cum tam viri quam feminae baptizentur, minoris videatur effectus tam adultis quam parvulis est conferendus».

402. Cerentianos, de Cerinto, y también merentianos, de Merinto, afirman que el mundo fue hecho por los ángeles y que conviene circundar la carne y observar los otros preceptos de la Ley. Ebionitas observaban los mandatos carnales de la Ley, como la circuncisión de la carne y las demás cargas de las que nos había librado el Nuevo Testamento (Cf. Augustinus, *De haeresibus* cap. 8 et 10, PL 42, 27; BAC 512 Madrid 1990, 51-53).

403. Legendario príncipe cristiano que reinó en la Edad Media en Persia y Armenia. Era sacerdote. La leyenda del Preste Juan de las Indias se difundió en tiempo de las Cruzadas. El tema pasó a la epopeya caballeresca.

404. Vide supra notam 402.

405. Tommaso de Vio, *Tertia Pars Summae Sacrae Theologiae Santi Thomae... Caietani... commentariis illustrata,* quaest. 37, art. 1, Romae 1570, fols. 129-130.

TERCERA PROPOSICIÓN: *antes de la suficiente promulgación del Evangelio los preceptos ceremoniales de la ley Antigua no eran causa de condenación, sino que eran lícitos para aquellos que conocían el Evangelio, aun conscientemente aceptados, pues para Pablo era lícito circuncidar a los niños.*

CUARTA PROPOSICIÓN: *después de la suficiente promulgación del Evangelio, todos los preceptos ceremoniales son causa de condenación y están prohibidos por derecho divino.*

Esto es lo que dice santo Tomás.

Todos los doctores están de acuerdo en la cuarta proposición, es decir, en que ahora ya todos los preceptos legales son causa de condenación. Esto lo dice expresamente en el capítulo *Mayores*, al tratar del bautismo y su efecto. Y en esto consistió la herejía de Cerinto y Ebión.

Se plantea la duda de si son realmente cristianos esos etíopes «del preste Juan» que ahora se circuncidan y son tenidos como tales, y los recibimos en la eucaristía, y el papa les escribe cartas dándoles recomendaciones, y vienen sus legados al Sumo Pontífice, por lo que está claro que la Iglesia los considera cristianos. Responde que no se circuncidan porque la circuncisión sea precepto de la ley Antigua, sino porque Cristo fue circuncidado. Pero de esto se deduce ciertamente que actúan como si cumplieran con una ceremonia de la ley Antigua. Porque, si pretenden hacer lo que Cristo, lo mismo hizo Cristo. Y lo que es peor, no quieren abandonarla, lo cual es mala señal, porque parecen inclinarse a la herejía de Cerinto y Ebión, pues ninguno de los dos la abandonó. Por tanto, la consideran necesaria para la salvación, que es lo que sostiene la herejía mencionada, aun sabiendo que no se practica en el resto del orbe cristiano.

Cayetano dice que no hay que condenarlos, puesto que la Iglesia romana lo sabe y los admite a la eucaristía, pero, si fuesen herejes, no sería lícito siquiera comer con ellos. Sin embargo, reconoce que tampoco hay que alabarlos.

TERZA PROPOSIZIONE. *Prima della sufficiente promulgazione del Vangelo i precetti cerimoniali della legge Antica non erano causa di condanna, ma erano leciti, anche fatti consapevolmente presso coloro che non ignoravano il Vangelo; era lecito infatti per san Paolo circoncidere i fanciulli.*

QUARTA PROPOSIZIONE. *Dopo la sufficiente promulgazione del Vangelo tutti quei precetti sono causa di condanna, dico i precetti cerimoniali, e proibiti dal diritto divino.*

Questo dice qui san Tommaso.

A riguardo della quarta proposizione convengono tutti i Dottori, ossia che ora i precetti legali sono causa di condanna. E ciò si dice espressamente nel capitolo *Maiores*, sul battesimo e i suoi effetti, e fu l'eresia di Cerinto e di Ebione.

Ci si chiede: e questi etiopi del principe Giovanni, che adesso vengono circoncisi e considerati cristiani, e li accogliamo all'eucaristia, e ai quali il papa scrive lettere di esortazione, e essi mandano i loro legati dal Sommo Pontefice, per cui è evidente che la Chiesa li considera come cristiani? Essi affermano che sono circoncisi non in quanto è un precetto della legge Antica, ma poiché Cristo è stato circonciso. Ma da ciò senza dubbio segue che osservano per così dire una cerimonia della legge Antica. Perché se intendono fare ciò che fece Cristo, Cristo fece lo stesso. E inoltre, ed è ciò che è più grave, non vogliono abbandonarla, il che è un cattivo segno, perché così sembrano inclinare verso l'eresia di Cerinto e Ebione, infatti nessuno di loro la abbandonò. Essi pertanto considerano la circoncisione necessaria per la salvezza, che è ciò che sostiene l'eresia sopraddetta, pur sapendo che essa non viene praticata in tutto il resto del mondo cristiano.

Caietano dice che non sono da condannare dal momento che la Chiesa romana lo sa e li ammette alla eucaristia. E se fossero eretici, non sarebbe neppure lecito mangiare con loro. Tuttavia riconosce che neppure sono da lodarsi.

De hoc, duo mihi videntur dicenda. Primum, quod id quod faciunt videtur omnio illicitum, quia Paulus dicit: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest*[406]. Nihil excipit, nisi forte quod sequitur, *evacuati estis* etc.[407] Sed quia in illo cap. *Maiores*[408] damnatur illa haeresis, credo quod nullo modo licet, sed quod est prohibitum iure divino. Et probatur, quia est protestatio contraria fidei catholicae et falsa, quippe quod protestatur Christum nondum venisse. Et Paulus (Hebr 10), loquens de his dicit: *Hostiam et oblationem noluisti*[409], Glossa, a tempore passionis. Sed nolle est reprobare. Ergo…

Secundo dico quod forte excusantur ignorantia, quia remoti ab aliis christianis: et quod non sint in errore Cerinthi et Ebionis, quia nihil aliud Veteris legis servant, et tamen secundum illos tota lex Vetus esset servanda. Sed ego multum dubito certe de hoc. Forte maiores eorum fuerunt schismatici, et separaverunt se a Romana Ecclesia, unde inciderunt in errores. Sed ipsi iam possunt ignorare totum hoc. Utinam ita sit. Haec de quarta propositione.

De tertia propositione non convenit inter omnes. Quaestio est utrum ante sufficientem promulgationem Evangelii statim post passionem, dicit sanctus Thomas quod licebat servare etiam tamquam legalia caerimonialia. Fuit contentio inter Hieronymum et Angustinum. Et Paulus[410] reprehendit Petrum. ⌊Hieronymus⌉ Hieronymus[411] videtur fuisse in illa sententia quod nullo modo licuit servare legalia post passionem Domini quacumque intentione nec ad vitandum scandalum. Secundo dicebat quod licebat simulare quod servabant, non servare: ut si nunc iudaeus baptizaretur metu mortis non habens intentionem, simulat solum. Et ponit exemplum Hadrianus[412], quod liceret christiano facere apud iudaeos, abstinere dico a carne suilla, non tamen dicere se iudaeum aut servare, sed sicut modo abstinet quando vult. Ita beatus Hieronymus[413] dicit quod fecit

406. Gal 5, 2.

407. Gal 5, 4: «Evacuati estis a Christo, qui in lege iustificamini: a gratia excidistis».

408. X 3, 42, 3. Vide supra notam 401.

409. Hebr 10, 5.

410. Gal 2, 11-14. «Cum autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat. Prius enim quam venirent quidam a Iacobo, cum gentibus edebat: cum autem venissent, subtrahebat, et segregabat se, timens eos qui ex circumcisione erant. Et simulationi eius consenserunt caeteri Iudaei, ita ut et Barnabas duceretur ab eis in illam simulationem. Sed cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephae coram omnibus: Si tu, cum Iudaeus sis, gentiliter vivis, et non iudaice: quomodo gentes cogis iudaizare?».

411. Hieronymus, *Epistolae*, Epist. 112 *Ad Augustinum* 14, PL 22, 924-925, BAC 549 Madrid 1995, 300: «Ego e contrario loquar, et reclamante mundo, libera voce pronuntiem: caeremonias, iudaeorum, et perniciosas esse et mortiferas christianis; et quicumque eas observaverit, sive ex iudaeis, sive ex gentibus, eum barathrum diaboli devolutum. *Finis enim Legis Christus ad iustitiam omni* credenti [Rom 10, 4] iudaeo scilicet atque gentili. Neque enim omni credenti erit finis ad iustitiam, si iudaeus excipitur».

412. Adriano VI, *Quaestiones in IV Sententiarum librum* dist. 1, art. 1, Venetiis 1522, fol. 2v.

413. Hieronymus, *Epistolae* Epist. 112 *Ad augustinum* 8, PL 22, 920-921; BAC 549 Madrid 1995, 293-295.

Me parece que acerca de esto hay que decir dos cosas. Primero, que lo que hacen parece absolutamente ilícito, porque Pablo dice: *Si os circuncidáis, Cristo nos os aprovechará nada*. Nada excepto quizá lo que sigue: *Os desligáis…* Pero, puesto que en aquel capítulo *Mayores* se condena aquella herejía, yo creo que la circuncisión no es lícita en absoluto, estando prohibida por derecho divino. Se prueba porque es una manifestación falsa y contraria a la fe católica, porque se proclama que Cristo no ha venido todavía. Pablo, al hablar de esto, dice: *No quisiste sacrificios ni oblaciones…*, se entiende desde el momento de la pasión. Ahora bien, no querer es reprobar; luego…

En segundo lugar, digo que tal vez sean excusados por ignorancia, por hallarse lejos de los demás cristianos, y que no están en el error de Cerinto y Ebión, porque no cumplen ningún otro precepto de la ley Antigua. Pero sobre esto tengo mis dudas. Quizás sus antepasados fueron cismáticos y se apartaron de la Iglesia romana, por lo que cayeron en errores. Pero ellos pueden haber olvidado ya todo eso. Ojalá así sea. Esto es lo que cabe decir de la cuarta proposición.

Con la tercera proposición no todos están de acuerdo. Existe la duda de si santo Tomás dice que era lícito cumplir también los preceptos legales como los ceremoniales, antes de la suficiente promulgación del Evangelio, inmediatamente después de la pasión. Hubo discrepancia entre Jerónimo y Agustín. Y Pablo reprende a Pedro. Parece que Jerónimo sostuvo que de ningún modo es lícito cumplir tales preceptos después de la pasión del Señor, sea cual sea la intención, ni siquiera para evitar el escándalo. En segundo lugar, decía que era lícito simular cumplirla, pero no cumplirla; como si, por ejemplo, se bautizara ahora un judío por miedo a la muerte, sin intención, simulando sólo el bautismo. Adriano aduce el ejemplo de que abstenerse de carne de cerdo sería lícito hacerlo ante los judíos, pero no sería lícito decir que él es judío o que cumple la ley; pero sí abstenerse como he dicho antes, cuando quiera. Así dice el bienaventurado Jerónimo que

Mi sembra che a tale proposito devono essere dette due cose. Primo, che ciò che fanno sembra del tutto illecito, poiché Paolo dice: «Se vi lasciate circoncidere, Cristo non vi sarà di utilità alcuna». Nulla fa eccezione, se non forse ciò che segue, «Non avete più niente a che fare» ecc. Ma poiché in quel capitolo *Maiores* è condannata quella eresia, credo che in nessun modo la circoncisione sia lecita, ma che è proibita dalla legge divina. E si prova poiché è una manifestazione falsa e contraria alla fede cattolica dal momento che si afferma che Cristo non è ancora venuto. Paolo parlando di ciò dice: «Non hai voluto sacrificio, né oblazione», s'intende dal momento della passione. Ma non volere è rifiutare. Dunque…

In secondo luogo dico che forse sono scusati per ignoranza, trovandosi lontani dagli altri cristiani; e che forse non sono nell'errore di Cerinto e di Ebione, poiché non osservano nessun altro precetto della legge Antica, mentre secondo questi ultimi tutta la legge Antica andrebbe osservata. Tuttavia, a tale riguardo, ho molti dubbi. Forse i loro antenati furono scismatici e si separarono dalla Chiesa romana, per cui caddero in errore. Ma loro ormai possono aver dimenticato tutto ciò. Volesse il cielo che fosse così! Questo a riguardo della quarta proposizione.

A riguardo della terza proposizione non c'è consenso fra tutti. Esiste il dubbio se san Tommaso afferma che era lecito osservare tanto i precetti cerimoniali quanto i legali prima della sufficiente promulgazione del Vangelo, immediatamente dopo la passione. A tale proposito vi fu una disputa fra san Girolamo e sant'Agostino. E Paolo rimprovera Pietro. San Girolamo sembra fosse del parere, che in nessun modo era lecito osservare i precetti legali dopo la passione del Signore, qualsiasi fosse l'intenzione, neppure per evitare lo scandalo. In secondo luogo egli diceva che era lecito simulare di osservarli, non però di osservarli davvero; come se ora, per esempio, un giudeo fosse battezzato per paura della morte non avendone l'intenzione, egli solamente simulerebbe. E Adriano VI pone l'esempio di quello che era lecito a un cristiano fare presso i giudei, dico l'astenersi dalla carne di suino, e non tuttavia il dirsi giudeo o di osservare veramente la legge, ma che unicamente si asteneva quando lo desiderava. Così dice il beato Girolamo che fece

Petrus, quia cum volebat comedere carnes suillas, separabat se a consortio iudaeorum, cum idolothyta vel quid simile separabat se a gentibus. Ita dicit quod non servabat, sed simulabat se servare. Idem dicitur de beato Paulo, qui Act 16[414] circumcidit Timotheum, qui erat filius matris iudaeae, ne scandalizaret iudaeos. Sicut nunc est caerimonia sarracenorum, qui non bibunt vinum. Si quis christianus non biberet vinum inter illos, non ideo servaret caerimonias illorum, sed licite posset illud facere ad maiorem profectum, ut non statim occiderent illum si scirent illum christianum. Sic Sebastianus fecit etiam ad tempus[415]. Ita etiam Paulus se purificavit[416].

[Augustinus] Forte beatus Augustinus[417] non omnino intellexit intentionem beati Hieronymi. Arguit maxime contra eum quod simulatio est mendacium, et debet cadere in Apostolos. Videbatur beato Augustino quod Hieronymus laudaret mendacium, quod etsi aliquando liceret, nullo tamen modo in Sacra Scriptura. Et Paulus dicit de Petro quod vere reprehensibilis erat. Dicit Hieronymus quod fecit illud pia quadam simulatione. Unde videtur dicere quod mentitus est. Et tamen praemisit Paulus in illa epistola, *quia non mentior*[418] etc. Arguit etiam Augustinus[419] quod etiam nunc liceret simulare, si tunc licebat; sed nunc non licet. Ergo... Sed dicit quod licuit servare ut sepeliretur synagoga cum honore. In hoc differunt isti sancti.

Communiter omnes scriptores scholastici sequuntur Augustinum. Sanctus Thomas[420], Scotus[421] et omnes, et quod Petrus et Paulus vere servaverunt.

414. Act 16, 1-3: «Pervenit autem Derben et Lystram. Et ecce discipulus quidam erat ibi nomine Timotheus, filius mulieris iudaeae fidelis, patre gentili. Huic testimonium bonum reddebant qui in Lystris erant, et Iconio fratres. Hunc voluit Paulus secum proficisci: et assumens circumcidit eum propter Iudaeos, qui erant in illis locis. Sciebant enim omnes quod pater eius erat gentilis».

415. Hieronymus, *Epistolae* Epist. 112 *Ad Augustinum* 9-10, PL 22, 921-922; BAC 549 Madrid 1995, 295-297.

416. Act 21, 23-26: «Hoc ergo fac quod tibi dicimus: Sunt nobis viri quatuor, votum habentes super se. His assumptis, sanctifica te cum illis: et impende in illis ut radant capita: et scient omnes quia quae de te audierunt, falsa sunt, sed ambulas et ipse custodiens legem. De his autem qui crediderunt ex gentibus, nos scripsimus iudicantes ut abstineant se ab idolis immolato, et sanguine, et suffocato, et fornicatione. Tunc Paulus, assumptis viris, postera die purificatus cum illis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offeretur pro unoquoque eorum oblatio».

417. Augustinus, *Epistolae* Epist. 82 *Ad Hieronymum* cap. 2, PL 33, 277-281; BAC 69 Madrid 1951, 489-503.

418. Gal 1, 20: «Quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior».

419. Augustinus, *Epistolae* Epist. 82 *Ad Hieronymum* cap. 2, PL 33, 283-286;BAC 69 Madrid 1951, 503-511.

420. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. IV, dist. 1, quaest. 2, art. 5, Opera omnia t. 7, Romae 1570, fol. 8v: «Medio ergo tempore Petrus et Paulus et alii apostoli legalia observavant non simulatorie sed vere».

421. Ioanes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 3, quaest. 5, Venetiis 1597, fol. 7v: «Si igitur Petrus iuste reprehensibilis erat et postea ipse purificavit seipsum, ipse peccasset mortaliter. Sed dissensio fuit inter apostolos si

obró Pedro, porque, cuando quería comer carne de cerdo, se apartaba de la compañía de los judíos y, cuando quería comer carne ofrecida a los ídolos o algo semejante, se separaba de los gentiles; y, con ello, no cumplía la ley, sino que simulaba que la cumplía. Lo mismo se dice del bienaventurado Pablo, el cual, para no escandalizar a los judíos, circuncidó a Timoteo, que era hijo de una judía. Lo mismo sucede ahora con la ceremonia de los sarracenos, que no beben vino. Si un cristiano no bebiera cuando está con ellos, no por eso cumpliría con sus ceremonias, aunque podría hacerlo lícitamente, en beneficio propio, por ejemplo para que no lo mataran al instante al saber que era cristiano. Así lo hizo Sebastián oportunamente. Así también se purificó Pablo.

Quizá el bienaventurado Agustín no comprendió bien la intención del bienaventurado Jerónimo. Argumenta contra él sobre todo que la simulación es una mentira y la pena debe recaer sobre los Apóstoles. Pensaba que Jerónimo alababa la mentira, lo que, de ser lícito en algún momento, en modo alguno está en la Sagrada Escritura. Pablo dice también que Pedro merecía en verdad reproche. Jerónimo asegura que hizo aquello por una piadosa simulación, con lo que parece reconocer que mintió. Pablo, en cambio, dice antes en aquella epístola: *porque no miento…* Arguye, además Agustín que, si entonces era lícito fingir, también ahora lo sería; pero ahora no es lícito; luego… Dice también que fue lícito cumplir la ley para que la Sinagoga fuera sepultada con honor. En esto se halla la diferencia de opinión de estos santos.

Todos los escritores eclesiásticos, santo Tomás, Escoto y todos los demás, siguen en general a Agustín y dicen que Pedro y Pablo

Pietro, poiché egli quando voleva mangiare carne suina, si allontanava dalla comunità dei giudei, mentre quando voleva mangiare carne offerta agli idoli o qualcosa di simile si allontanava dai gentili. Così Girolamo afferma che non osservava, ma simulava di osservare. Lo stesso si dice del beato Paolo, il quale circoncide Timoteo, che era figlio di madre giudea, per non scandalizzare i giudei. Lo stesso accade ora con la cerimonia dei saraceni che non bevono vino. Se un cristiano non bevesse vino fra loro, non per questo osserverebbe le loro cerimonie, ma lecitamente potrebbe farlo per un maggior beneficio, come per esempio non essere immediatamente ucciso se sapessero che è cristiano. Così fece Sebastiano nel momento opportuno. Ed anche Paolo si purificò.

Forse il beato Agostino non comprese bene l'intenzione del beato Girolamo. Argomenta soprattutto contro di lui che la simulazione è una menzogna, la cui pena deve ricadere sugli Apostoli. Al beato Agostino sembrava che Girolamo lodasse la menzogna, la quale, anche se in qualche caso era lecita, tuttavia in nessun modo nella Sacra Scrittura. E Paolo dice di Pietro che era veramente degno di rimprovero. Girolamo assicura che fece ciò per una certa pia simulazione. Per cui sembra riconoscere che mentì. Tuttavia Paolo premette in quella lettera, «poiché non mentisco». Agostino inoltre argomenta che, se allora era lecito, anche ora sarebbe lecito simulare, ma ora non è lecito. Dunque… Dice anche che fu lecito compiere la legge affinché la Sinagoga fosse seppellita con onore. In ciò differiscono questi santi.

Concordemente tutti gli scrittori scolastici, san Tommaso, Scoto, e gli altri, seguono Agostino, e sostengono che Pietro e Paolo veramente

Unus est Hadrianus VI, dist. 1[422], qui tenet cum beato Hieronymo, et dicit quod nunc licet etiam simulare in simili casu. Et probat, quia Paulus non limitavit tempus, sed dicit, *si circumcidimini, Christus nihil*[423] etc. Et (Hebr 7), *Reprobatio fit prioris mandati*[424]. Et *translato sacerdotio, necesse est* etc[425]. *Hostiam et oblationem noluisti*[426]. Item ratione, quia eadem ratione essent nunc licita ubi non fuit promulgatum Evangelium, si tunc aliquo modo erant licita. Quid enim facit quod Evangelium sit promulgatum Hierosolymis, his qui sunt in India? Item erat falsa protestatio contra fidem. Ergo... Item quia auctoritas Hieronymi praeferenda est auctoritati Augustini, ut patet in c. *Sancta Romana*, 15 dist.[427]

Et ad argumentum beati Augustini respondet quod non imponit Hieronymus mendacium Paulo, sed vere reprehendit Petrum, qui comedebat indifferenter cum gentibus; et postea venientibus conversis ex iudaeis, segregabat se a gentilibus, qui putaverunt esse necessaria legalia propter illud. Sed beatus Petrus non advertit illud, fuit negligens ad cavendum huic scandalo. Ideo vere reprehensibilis fuit. Nec ideo simulare esset mendacium, sed licebit, sicut licent stratagemata in bello. Et Paulus circumcidit Timotheum[428] ea intentione, ut deciperentur iudaei putantes quod erat necessaria circumcisio. Haec est opinio Hadriani[429]. Sed multo melior videtur opinio communis, quod scilicet licebat omnino servare legalia, ut appareret quod lex Vetus fuit a Deo et synagoga sepeliretur cum honore etc.

[Lectio 135].— ARTICULUS QUARTUS.— *Utrum legalia possent servari post passionem Domini*[430]

Respondet quod non, quia erant quaedam protestationes Christi venturi; unde nunc essent mendacia etc[431]. Eadem quaestio est cum hesterna[432]. Ideo

---

Petrus reprehensibilis erat vel non, et inter doctores. Sed sive Petrus erat reprehensibilis propter sacandalum vel non, nescio, ipsi nunc sciunt. Sed tenendum quod haec est vera quod iuste erat Petrus reprehensibilis, ex quo scripsit Paulus ad Galatas tanquam minister scilicet, quia esset unum mendacium in Sacra Scriptura totum redderetur suspectum [...] ideo dico cum Augustino quod quidquid scripsit Paulus ad Galatas totum est verum».

422. Adriano VI, *Quaestiones in IV Sententiarum* dist. 1, art. 1, fols. 1-2.

423. Gal 5, 2: «Ecce ego Paulus dico vobis: quoniam si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit».

424. Hebr 7, 18-19: «Reprobatio quidem fit praecedentis mandati, propter infirmitatem eius et inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex».

425. Hebr 7, 12: «Translato enim sacerdotio, necesse est ut et legis translatio fiat».

426. Hebr 10, 5.

427. Gratiani *Decretum* D. 15 c. 3 & 21.

428. Act 16, 3.

429. Adriano VI, *Quaestioes in IV librum Sententiarum* dist. 1, art. 1, fols. 1-2.

430. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 4, BAC 149 Madrid 1956, 448: «Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali».

431. *Ibid.* in cor., 449-450.

432. Vide supra pp. 224-228.

verdaderamente cumplieron la ley. Sólo Adriano sostiene la opinión del bienaventurado Jerónimo y afirma que también ahora es lícito fingir en un caso semejante; y lo prueba porque Pablo no puso límite de tiempo, sino que dijo: *Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará nada*. Y también: *con esto se proclama la abolición del anterior precepto a causa de su ineficacia e inutilidad*, y *habiendo cambiado el sacerdocio, necesariamente ha de cambiarse también la ley* y *no quisiste sacrificios ni oblaciones…* Se prueba también por la razón: porque, por la misma razón serían ahora lícitas esas cosas donde no ha sido promulgado el Evangelio, si entonces eran lícitas de algún modo. Pues, ¿qué les importa a los que viven en la India que el Evangelio haya sido promulgado en Jerusalén? Además era falsa la declaración contra la fe; luego… También porque hay que preferir la autoridad de Jerónimo a la de Agustín, como consta en el canon «Sancta Romana».

Y al argumento del bienaventurado Agustín responde que Jerónimo no acusaba de mentir a Pablo, sino que reprendía realmente a Pedro por comer con los gentiles sin concederle importancia; y después cuando venían conversos de los judíos se apartaba de los gentiles, que, por ello, creían que los preceptos legales eran necesarios. Pero el bienaventurado Pedro no lo advirtió y fue negligente para evitar el escándalo. Por consiguiente mereció en verdad el reproche. Y no por ello fingir será mentira, sino que será lícito como lo son las emboscadas en la guerra. Pablo circuncidó a Timoteo con la intención de engañar a los judíos, que creían que la circuncisión era necesaria. Ésta es la opinión de Adriano. Pero parece más acertada la opinión común, según la cual ciertamente era lícito cumplir los preceptos de la ley Antigua para que se viera que provenía de Dios y para que la Sinagoga fuera sepultada con honor.

[Lección 135]

ARTÍCULO CUARTO.— *Si los preceptos legales pueden cumplirse después de la pasión del Señor.*

Responde que no, porque eran como una profesión de fe en Cristo que había de venir; por eso ahora su cumplimiento sería mentira. Es la misma cuestión tratada ayer. Por ello

osservarono la legge. Solo Adriano VI sostiene l'argomento del beato Girolamo, e dice che anche ora è lecito simulare in casi simili. E lo prova, perché Paolo non diede limiti di tempo, ma dice, «Se vi lasciate circoncidere, Cristo non vi sarà di utilità alcuna» ecc., e in Ebrei «Il precedente ordinamento è stato abrogato». E «Cambiato il sacerdozio, necessariamente avviene» ecc. «Non hai voluto sacrificio, né oblazione». Allo stesso modo si prova per la ragione, perché per lo stesso motivo adesso queste cose sarebbero lecite dove non fu promulgato il Vangelo, se allora in qualche modo lo erano. Infatti, che importa che il Vangelo sia stato promulgato in Gerusalemme a coloro che sono in India? Allo stesso modo non era una vera dichiarazione contro la fede. Dunque… E allo stesso modo poiché l'autorità di Girolamo è da preferirsi all'autorità di Agostino, come è chiaro nel canone *Sancta Romana*.

E all'argomento del beato Agostino, Adriano risponde che Girolamo non attribuiva la menzogna a Paolo, bensì rimprovera veramente Pietro, che mangiava con i gentili senza darvi importanza; e poi quando venivano dei convertiti giudei, si separava dai gentili, i quali a causa di ciò reputarono che fossero necessari i precetti legali. Ma il beato Pietro non lo comprese e fu negligente nell'evitare quello scandalo. Per tale motivo meritò veramente il rimprovero. Perciò simulare non sarebbe mentire, ma sarà lecito, come è lecito usare stratagemmi in guerra. E Paolo circoncise Timoteo con questa intenzione, rabbonire i giudei che reputavano che era necessaria la circoncisione. Questa è l'opinione di Adriano. Ma molto migliore sembra essere l'opinione comune, ossia che era lecito del tutto osservare i precetti legali, affinché fosse evidente che la legge Antica veniva da Dio, e la Sinagoga fosse seppellita con onore.

[Lezione 135]

ARTICOLO QUARTO.— *Se dopo la passione di Cristo i precetti legali possono essere osservati.*

Risponde di no, poiché erano come una professione di fede nel Cristo che doveva venire, per tale motivo ora osservarli sarebbe una menzogna. È la medesima questione trattata ieri. Perciò per

circa eamdem quartam propositionem[433] dubitatur: Si ita est quod non statim post passionem fuerunt mortifera, et nunc iam sunt, quaeritur quando incoeperunt esse mortifera?

Respondetur primo, sine dubio iam omnia sunt mortifera, nam transivit iam tempus quo licebat servari. Unde si quis nunc scienter seclusa omni ignorantia servaret aliquid illorum, peccaret mortaliter. // Patet ex cap. *Maiores* De baptismo et eius effectu[434]. Et patet, quia cessavit ratio servandi, scilicet ne iudaei putarent quod christiani damnabant legem Moysi, et ratio veritatis ut dictum est. Ergo...

f. 179v

Secundo dico quod coeperunt esse mortifera post sufficientem promulgationem Evangelii. Et patet, quia aliquando coeperunt esse mortifera, si modo sunt; et non apparent quando, nisi tunc. Sed quando fuit sufficienter promulgatum Evangelium?

Ideo dico tertio, quod non sufficiebat quod in uno loco, nam promulgatio quae facta fuit Hierosolymis nihil facebat apud Indos. Et probatur manifeste, quia post diem Pentecostes apostoli servaverunt legalia; ergo illa promulgatio non faciebat legalia mortifera.

Quarto, quod ad hoc quod essent mortifera in uno loco, non sufficiebat sufficiens promulgatio facta in illo loco. Patet, quia post diem Pentecostes purificavit se Paulus in Ierusalem[435] et Petrus servavit Antiochiae[436]. Manet ergo dubium quando fuit sufficiens promulgatio facta ut esset peccatum servari.

Ad sciendum hoc oportet videre causam quare erat licitum servare seclusa ignorantia. Dico quod duae erant causae. Una ut deferrent testimonium Veteri legi et protestarentur christiani fuisse bonam Veterem legem, ne forte revocaretur in dubium postea, sicut manichaei[437] fecerunt, qui dixerunt quod erat a malo deo. Oportuit ergo quod sancti et doctores darent testimonium. Secunda causa fuit propter scandalum iudaeorum. Grave enim esset omnino si primum verbum diceretur iudaeis quod detestarentur legem suam et ritus quibus erant nutriti. Quod si ita esset, merito non crederent Evangelio. Postquam igitur sufficienter datum est hoc testimonium et sublatum sufficienter scandalum iudaeorum. Sed quando fuit hoc?

433. Vide supra p. 222.
434. X 3, 42, 3.
435. Act 21, 23-26. Vide supra notam 317.
436. Gal 2, 11-14.
437. Vide supra notam 210.

acerca de la misma cuarta proposición se plantea la duda de, ya que no se cometía pecado mortal inmediatamente después de la pasión y ahora sí, cuándo comenzó a ser causa de condenación.

Se responde, en primer lugar, que sin duda ahora ya todos los preceptos acarrean la condenación, pues ya pasó el tiempo en que era lícito cumplir la ley. Por eso si alguien conscientemente, una vez superada toda ignorancia, cumpliera alguno de aquellos preceptos, pecaría mortalmente. Es evidente por el capítulo *Mayores*, acerca del bautismo y su efecto. Y consta también por qué cesó la razón de cumplirla, a saber, para que los judíos no creyeran que los cristianos condenaban la ley de Moisés, y la razón de su verdad, según se dijo; luego…

En segundo lugar, digo que comenzaron a ser causa de condenación tras la promulgación suficiente del Evangelio. Y es evidente, ya que alguna vez comenzarían a serlo si ahora lo son, y no se ve cuándo a no ser entonces. Pero ¿cuándo estuvo el Evangelio suficientemente promulgado?

A esto respondo, en tercer lugar, que no fue suficiente que se promulgara en un lugar, pues la promulgación hecha en Jerusalén en nada afectaba a los indios; y se prueba claramente porque después de Pentecostés los Apóstoles cumplieron los preceptos legales; luego aquella promulgación no los convertía en causa de condenación.

En cuarto lugar, para que fuera causa de condenación en un lugar no bastaba una suficiente promulgación en dicho lugar. Es evidente, porque después del día de Pentecostés Pablo se purificó en Jerusalén y Pedro cumplió los preceptos en Antioquía. Ahora bien, persiste la duda de cuándo la promulgación fue suficiente, para que fuera pecado el cumplimiento de la ley.

Para entender esto es necesario examinar la causa de la licitud de cumplir la ley, una vez superada la ignorancia. Las causas eran dos. Una para que los cristianos dieran testimonio de la ley Antigua y proclamaran que fue buena, para que luego no se llamaran a engaño como hicieron los maniqueos, que dijeron que provenía de un Dios malo. Por consiguiente, fue conveniente que los santos y doctores dieran testimonio. La segunda causa fue el escándalo de los judíos, pues sería muy difícil de aceptar que la primera palabra que se les dijera fuera que aborrecieran su propia ley y los ritos en los que habían sido educados, porque, de haber sucedido esto, con razón no creerían en el Evangelio. Por tanto, después que se ha dado suficiente testimonio y se ha evitado suficientemente el escándalo de los judíos… Pero, ¿cuándo ha sucedido esto?

quanto riguarda la medesima quarta proposizione ci si chiede: se è vero che essi non furono peccati mortali immediatamente dopo la passione, mentre ora lo sono, quando iniziarono a essere causa di condanna?

Si risponde in primo luogo, che senza dubbio ora tutti i precetti legali sono causa di condanna, infatti è ormai passato il tempo nel quale era lecito che fossero osservati. Perciò se qualcuno ora in modo cosciente, esclusa ogni forma di ignoranza, osservasse qualcuno di quelli, peccherebbe mortalmente. È evidente dal capitolo *Maiores*, a riguardo del battesimo e dei suoi effetti. Ed è evidente anche, poiché cessò la ragione di osservarli, ossia che i giudei non reputassero che i cristiani condannavano la legge di Mosè e, d'altra parte, è cessata la ragione della loro verità come è stato detto. Dunque…

In secondo luogo dico che iniziarono a essere peccato mortale dopo sufficiente promulgazione del Vangelo. E è evidente, poiché a un certo momento iniziarono ad essere mortali, se ora lo sono, e non è evidente quando, se non allora. Ma quando fu sufficientemente promulgato il Vangelo?

Perciò dico in terzo luogo, che non era sufficiente che fosse promulgato in un luogo, infatti la sola promulgazione che fu fatta in Gerusalemme non affettava gli indiani. E si prova chiaramente, perché dopo il giorno di Pentecoste gli Apostoli osservarono i precetti legali: dunque quella promulgazione non li rendeva causa di peccato mortale.

Quarto, che affinché fossero causa di peccato mortale in un luogo, non bastava una sufficiente promulgazione in quel luogo. È evidente, poiché dopo il giorno di Pentecoste Paolo si purificò in Gerusalemme e Pietro osservò il precetto ad Antiochia. Permane dunque il dubbio di quando sia avvenuta una promulgazione sufficiente, in modo che osservare la legge fosse peccato.

Per comprendere ciò occorre vedere la causa per cui era lecito osservare la legge, una volta superata l'ignoranza. Dico che due erano le cause. Una affinché i cristiani dessero testimonianza alla legge Antica e professassero che era stata buona, affinché successivamente non fosse messa in dubbio, come fecero i manichei i quali dissero che proveniva da un Dio malvagio. Perciò fu necessario che i santi e i dottori dessero testimonianza. Il secondo motivo fu per lo scandalo dei giudei. Infatti sarebbe stato assolutamente grave se ai giudei come prima parola fosse stato detto di disprezzare la loro legge e i riti con i quali erano stati educati. Poiché se così fosse accaduto, a ragione non avrebbero creduto nel Vangelo. Perciò dopo che si erano date sufficienti testimonianze ed era stato sufficientemente evitato lo scandalo dei giudei … Ma quando si verificò tutto ciò?

Respondetur quod hoc non fuit factum ex aliqua speciali determinatione Ecclesiae. Bene determinatum fuit Act 15[438] quod non tenebantur, sed non quod non licebat. Et est dubium inter doctores utrum Paulus circumcidit Timotheum[439] ante vel post illud concilium Act 15[440]. Hieronymus[441] quidem et Magister Sententiarum[442] et Glossa super 2 ad Galatas[443] dicunt quod post. Augustinus[444] vero putat quod ante. Et merito, quia postquam solemniter determinatum fuit quod non tenebantur, non erat ratio quod ita Petrus timeret scandalizare iudaeos. Et idem dico de reprehensione Petri[445]. Sed utcumque sit, dico quod non fuit determinatum alicubi quod essent mortifera legalia; volo dicere quando incoeperunt esse mortifera, nam quod sint iam, patet in cap. *Maiores*[446]. Dico ultra quod ex usu Ecclesiae coeperunt esse mortifera. Sicut apostoli baptizabant in nomine Christi; nunc non licet, et tamen non est ubi incoeperit non licere. Nam illius duae causae fuerunt: una ut ingererent amorem nominis Christi; alia ne statim praedicarent mysterium Trinitatis, quod omnino ignorabant, et putarent esse plures deos. Postea patuit veritas.

Sed adhuc remanet dubium, utrum simul apud omnes facta fuerint mortifera seclusa ignorantia. Respondetur quod simul credo quod coeperunt esse mortifera, cum Ecclesia sit una, licet oppositum possit dici. Sicut si nunc inveniantur aliqui iudaei in ultima India, licet forte liceret dissimulare cum illis, tamen postquam eis sufficienter constaret quod in tota Ecclesia non servantur iam, non liceret.

Dubitatur quibus licebat servare legalia. Utrum solis conversis ex iudaismo, an etiam gentibus. Videtur quod etiam gentibus, quia alias viderentur scandalizare iudaeos. Et confirmatur, quia Timotheus erat gentilis ex patre gentili[447], et non tenebatur ad circumcisionem etiam ante passionem Christi.

Hoc tamen non obstante, dicunt doctores quod solis iudaeis licebat servare, alias gravarentur multum gentiles, cum nihil esset opus illos ea servare. Sed dico quod

438. Act 15, 1-29.

439. Act 16, 1-3. Vide supra notam 415.

440. Act 15, 5-29.

441. Hieronymus, *Epistolae* Epist. 112 *Ad Augustinum* 9, PL 22, 921-922; BAC 549 Madrid 1995, 294-295.

442. Petrus Lombardus, *Sententiae lib. IV*, dist. 3, cap. 8, Quaracchi 1971, 250.

443. Nicolaeus a Lira, *Postilla super epistolam Ad Galatas* 2, 11-14, *Biblorum Sacrorum cum glossa ordinaria* ... t. 6, Parisiis 1590, 480-482.

444. Augustinus, *Epistolae* Epist. 82 *Ad Hieronymum* cap. 11-12, PL 33, 280; BAC 549 Madrid 1995, 328-329.

445. Gal 2, 11-14.

446. Vide supra notam 401.

447. Act 16, 1: «Et ecce discipulus quidam erat ibi nomine Timotheus, filius mulieris iudaeae fidelis, patre gentili».

Se responde que esto no se hizo por una determinación especial de la Iglesia. Fue bien establecido en los *Hechos de los Apóstoles* que no estaban obligados a cumplirla, pero no que no era lícito. Y hay duda entre los doctores sobre si Pablo circuncidó a Timoteo antes o después de aquel concilio de los Apóstoles. Ciertamente Jerónimo y el Maestro de las Sentencias, y la *Glosa* sobre la carta a los Gálatas dicen que después. Pero Agustín cree que antes y con razón, porque, después de que fue solemnemente establecido que no estaban obligados a cumplir la ley, no había razón para que Pedro temiera escandalizar de ese modo a los judíos. Y lo mismo digo del reproche a Pedro. Pero, sea como sea, sostengo que en ninguna parte quedó establecido que fuesen causa de condenación los preceptos legales; quiero decir que no se estableció cuándo comenzaron a serlo, pues que lo sean ahora ya está claro por el capítulo *Mayores*.

Digo además que comenzaron a ser causa de condenación por el uso de la Iglesia. Como el que los Apóstoles bautizaban en nombre de Cristo; ahora no es lícito, pero no hay un momento en que comenzara a ser ilícito. En efecto, hubo dos causas para ello: una, para que difundieran el amor del nombre de Cristo; otra, para que no predicaran inmediatamente el misterio de la Trinidad, que ignoraban por completo, pues si lo hubieran hecho habrían creído que hay muchos dioses. Después la verdad quedó clara.

Pero aún subsiste la duda de si, una vez superada la ignorancia, los preceptos legales fueron causa de condenación al mismo tiempo para todos. Yo creo que comenzaron a serlo a la vez para todos, ya que la Iglesia es una, aunque se pueda sostener lo contrario. Como si, por ejemplo, ahora se encontraran algunos judíos en los límites de la India, aunque tal vez fuera lícito disimular con ellos; sin embargo, después que les quedara suficientemente claro que no se cumplen ya en toda la Iglesia, no sería lícito.

Se plantea la duda de a quiénes les era lícito cumplir los preceptos de la ley, si sólo a los conversos del judaísmo o también a los gentiles. Parece que también a éstos, porque de otro modo parece que se escandalizarían los judíos. Se confirma porque Timoteo era gentil, de padre gentil, y no estaba obligado a la circuncisión tampoco antes de la pasión de Cristo.

A pesar de esto, dicen los doctores que sólo a los judíos les era lícito cumplirla; de lo contrario se les impondría una carga mayor, ya que de ningún modo era necesario que ellos la cumplieran.

Si risponde che ciò non avvenne per una qualche speciale decisione della Chiesa. Fu ben precisato negli Atti che non erano tenuti ad osservarla, ma non che non era lecito. Fra i dottori è dubbio se Paolo circoncise Timoteo prima o dopo quel concilio degli Apostoli. Certamente Girolamo e il Maestro delle *Sententiae* e la *Glossa* alla lettera ai Galati dicono che accadde dopo. Agostino, invero, reputa che fu prima. E con ragione, poiché dopo che fu solennemente determinato che non erano tenuti ad osservare la legge, non vi era ragione che in questo modo Pietro temesse di scandalizzare i giudei. E lo stesso dico a riguardo del rimprovero a Pietro. Ma sia come sia, sostengo che non fu determinato da nessuna parte che i precetti legali fossero causa di condanna, intendo dire che non si stabilì quando incominciarono ad esserlo, infatti che ormai lo siano è evidente grazie al capitolo *Maiores*.

Dico, inoltre, che iniziarono a essere causa di condanna a partire dalle usanze della Chiesa. Come, per esempio, gli Apostoli battezzavano in nome di Cristo; ora non è lecito, e tuttavia non vi è un momento nel quale iniziò a non essere lecito. Infatti due furono le cause di ciò: una affinché diffondessero l'amore per il nome di Cristo, l'altra affinché non predicassero immediatamente il mistero della Trinità, che assolutamente ignoravano, e avrebbero reputato essere una pluralità di divinità. Dopo la verità fu evidente.

Ma ancora resta un dubbio, se superata l'ignoranza siano diventati causa di condanna contemporaneamente presso tutti. Si risponde che contemporaneamente, credo, iniziarono ad esserlo, essendo la Chiesa una sola, sebbene possa essere detto l'opposto. Come se, per esempio, si trovassero ora negli estremi confini dell'India alcuni giudei, sebbene forse sarebbe lecito dissimulare con loro, tuttavia dopo che risultasse loro sufficientemente chiaro che in tutta la Chiesa ormai non si osservano più, non sarebbe più lecito.

Ci si domanda a chi fosse lecito osservare i precetti legali, se solo ai giudei convertiti, o se anche ai gentili. Sembra anche ai gentili, poiché altrimenti avrebbero scandalizzato i giudei. E si conferma, poiché Timoteo era gentile di padre gentile, e non era tenuto alla circoncisione neanche prima della passione di Cristo.

Tuttavia nonostante ciò, i dottori dicono che ai soli giudei era lecito osservare, altrimenti i gentili sarebbero stati gravati maggiormente, non essendo obbligati ad osservare quelle cose.

credo profecto quod, si quis servaret ne scandalizaret iudaeos, bene fecisset. Patet quia, licet ita sit quod aliquis gentilis circumcisus fuerit ne scandalizaret iudaeos, ita non est dubitandum quin aliquando abstineret a carnibus porcinis vel aliquid huiusmodi propter eamdem causam. Omnia haec dicit sanctus Thomas in solutione ad primum[448]. Haec de illa [quarta propositione et tertia].

Maius dubium est inter scholasticos circa primam et secundam. Circa primam est difficultas utrum, postquam erat baptismus in remedium originalis, tenerentur iudaei circumcidere pueros suos ante passionem Christi. Sanctus Thomas[449] dicit quod sic, et Durandus IV, dist. 1, quaest. 9[450] et Palude dist. 1, quaest. ultima[451] et Richardus dist. 3, a. 5, quaest. 3[452] et Maioris dist. 3, quaest. 1[453] et Hadrianus quaest. 1[454]. Oppositum tenet Scotus dist. 3, quaest. 4[455], Gabriel dist. 1, quaest. 4[456] et de Rubion dist. 3[457].

448. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 4 ad 1, BAC 149 Madrid 1956, 450-451.

449. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. IV, dist. 1, quaest. 2, art. 5, Venetiis 1586, fol. 9.

450. Durandus a Sancto Portiano, *In Sententias theologicas Petri L. commentariorum libri quatuor* lib. IV, dist. 1, quaest. 9, 8, Parisiis 1559, fol. 253v: «Ideo Augustinus dicit aliter et melius quod ante passionem Christi sacramenta legalia fuerunt a iudaeis ex necessitate observanda propter institutionem divinam, sed post passionem Christi et ante divulgationem Evangelii observari poterant a iudaeis, ad fidem conversis non ponendo spem in ipsis quasi essent alicuius virtutis, aut quasi sine eis gratia Christi non sufficeret ad salutem».

451. Pedrus a Palude, *Quaestiones in IV Sententiarum* De baptismo, Parisiis 1517, fols. 2-6.

452. Ricardus de Mediavilla, *Super quattuor Sententiarum* lib. IV, dist. 1, art. 6, quaest. 4, arg. 3, Venetiis 1509. fol. 8: «Quod usque ad passionem Christi legalia virtutem suam habuerunt et servari debuerunt; sed in passione Christi vim suam amiserunt ;[...] tamen post passionem ante tempus divulgati Evangelii licitum fuit illis qui de iudaeis convertebantur ad fidem servare legalia non spem ponendo in eis, sed ad vitandum scandalum».

453. Iohn Mair, *In quartum Sententiarum quaestiones utilissimae suprema ipsius lucubratione enucleatae* lib. IV, dist. 3, quaest. 1, Parisiis 1521, fol. 117.

454. Adrianus VI, *Quaestiones in IV Sententiarum* dist. 1, art. 1, Venetiis 1522, fol.4: «Iudaeos usque ad tempus promulgationis tenebatur circuncidere parvulum suum credendo per hoc ipsum reponi in statu salutis; sed Deus nullum decipit vel obligat ad errorem; ergo totum erat verum etc.».

455. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas repotationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 3, quaest. 5, Venetiis 1597, fol. 7v: «Ideo dico quod ab illo tempore quo baptismus fuit consilium usque ad passionem Christi, licuit eligere baptismum vel circumcissionem, sic tamen quod accepto uno non contemnatur alterum. De secundo tempore a passione Christi usque ad Pentecostem probo quod eodem modo licuit eligere quia nullus aliter se habet ad legem nunc quam prius, nisi quia aliter promulgata est sibi, sed ut prius dictum prius est illo tempore medio non praedicabatur baptismus per modum praecepti».

456. Gabriel Biel, *Epitome pariter et collectorium circa quattuor Sententiarum libros* lib. IV, dist. 1, quaest. 4, art. 3, Lugduni 1532, fol. BBiiiiv: «Prima conclusio: Circumcisio cessavit simpliciter quantum ad necessitatem salutis quando baptismus consulebatur tam gentilibus quam iudaeis. Hanc conclusionem probat ratio Scoti supra contra opinionem sancti Thomae primo inducta [...] Secunda conclusio: Per baptismi institutionem et eius sufficientem promulgationem circuncisio facta est non statim mortifera sed inutilis iudaeis sub legis onere constitutis [...] Tertia conclusio: Pro aliquo tempore cum legalibus cessavit circumcisio et facta est mortifera omni gentium ac iudeorum populo».

457. Guilielmus de Rubione, *Disputatorum in quatuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 3, quaest. 3, art. 2, Parisiis 1518, fol. 114.

Pero creo ciertamente que, si alguien cumpliera la ley para no escandalizar a los judíos, obraría bien. Es evidente porque, aunque algún gentil haya sido circuncidado para no escandalizar a los judíos, no se puede dudar de que igualmente deba abstenerse alguna vez de comer carne de cerdo, o cualquier otra cosa por el estilo, por la misma razón. Todo esto lo dice santo Tomás en la solución de la primera dificultad. Esto es lo que puede decirse sobre la tercera y cuarta proposición.

Mayor duda ofrecen a los escolásticos la primera y la segunda. Acerca de la primera existe la dificultad de si, después que hubo bautismo como remedio del pecado original, los judíos estuvieron obligados a circuncidar a sus hijos antes de la pasión de Cristo. Santo Tomás dice que sí y Durando también, y Palude, y Ricardo, y Mayor, y Adriano. Lo contrario sostienen Escoto, Gabriel y De Rubión.

Ma certamente credo che, se uno avesse osservato la legge per non scandalizzare i giudei, avrebbe fatto bene. È evidente perché, ammesso sia capitato che qualche gentile sia anche stato circonciso per non scandalizzare i giudei, non c'è dubbio che ugualmente si sia dovuto astenere qualche volta dalla carne di suino o qualcosa di questo genere per lo stesso motivo. Tutte queste cose le dice san Tommaso nella soluzione al primo argomento. Fin qui a proposito della quarta proposizione e della terza.

Un dubbio maggiore fra gli scolastici si presenta a riguardo della prima e della seconda proposizione. A riguardo della prima vi è la difficoltà, se dopo che fu stabilito il battesimo come rimedio al peccato originale, i giudei –prima della passione di Cristo– erano tenuti a circoncidere i loro figli? San Tommaso dice di sì, e Durando e Palude e Riccardo e Mayor e Adriano. Opinione contraria sostengono Scoto, Gabriele Biel e Guglielmo de Rubione.

[Scotus] Sententia Scoti[458] est quod post institutionem baptismi circumcisio non erat in praecepto, sed solum de consilio, et licebat iudaeo uti indifferenter circumcisione vel baptismo. Probat quia iam erat remedium sufficiens; ergo non erat circumcisio necessaria. Opinio est probabilis. sed probabilior sancti Thomae[459], quae est etiam Augustini[460].

Et arguitur sic: Baptismus non solum successit circumcisioni, sed etiam multis aliis caerimoniis et lavacris, quae omnia significabant baptismum. Et tamen post institutionem baptismi non cessabant illa, nec hoc concedit Scotus[461] nisi de sola circumcisione, et tamen eadem ratio erat utrorumque. Ergo si illa non cessaverunt, nec circumcisio. Item Eucharistia successit agno paschali; et si esset instituta quindecim dies ante passionem, tenerentur nihilominus ad immolationem agni. Ergo... Et confirmatur quia Christus servavit illam caerimoniam etiam post institutionem Eucharistiae, ut patet ex historia cenae. Item arguitur argumento Scoti, quia lex Evangelica erat promulgata. De hoc argumento statim. Arguitur sic: Non sufficiebat quod Christus derogaret Veterem legem, nisi promulgaret. Ergo... Patet antecedens, quia si qui deberent facere promulgationem, illi essent Apostoli. Sed illi non audierunt a Christo talem derogationem. Patet, quia Petrus dubitavit postea, immo credebat quod deberet abstinere ab omnibus quibus antea abstinebat, quia dixit, *absit a me Domine* […] *commune et immundum* etc.[462] et apostoli omnes dubitaverunt postea an deberet servari circumcisio (Act 15).[463] Ergo... Item (Daniel 9) dicitur quod usque ad *dimidium hebdomadae stabat pactum* etc.[464] Omnes doctores intelligunt dimidium hebdomadae hebdomadam qua Christus passum est. Ergo…

Ad argumentum Scoti, erat iam remedium, concedimus. Ergo, negatur consequentia, quia non solum in remedium erat data circumcisio, sed ut distingueretur

458. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 3, quaest. [revera] 5, Venetiis 1597, fol.7v.

459. Thomas, Vide supra notam 450.

460. Augustinus, *Epistolae* Epist. 82 *Ad Hieronymum* cap. 2, PL 33, 297-281; BAC 69 Madrid 1951, 495-499.

461. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas repotationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 3, quaest. 5, Venetiis 1597, fol. 7v: «Primo de tempore usque ad passionem Christi erat circumcisio simpliciter necessaria, quia postquam baptismus fuit consilium, si iudaeus fuisset baptizatus et postea baptizasset filium suum post genitum, et ille puer fuisset mortuus ante passionem Christi, certum est quod fuisse salvatus, quia eiusdem efficaciae fuit baptismus tunc, sicut nunc: igitur non fuit necesse istum puerum circuncidere [...]Ideo dico quod ab illo tempore quo baptismus fuit consilium usque ad passionem Christi, licuit eligere baptismum vel circuncisionem sic tamen accepto uno non contemnatur alterum».

462. Act 10, 14: «Ait autem Petrus: Absit Domine, quia nunquam mandavi omne commune et immundum».

463. Act 15, 1-29.

464. Dan 9, 27: «Confirmavit autem pactum multis hebdomada una; et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio».

La opinión de Escoto es que, después de la institución del bautismo, la circuncisión no era un precepto, sino sólo un consejo, y al judío le era lícito circuncidarse o bautizarse indistintamente. Se prueba porque ya había un remedio suficiente; luego la circuncisión no era necesaria. Ésta opinión es probable, pero es más probable la de santo Tomás, que sigue en esto a Agustín.

Se arguye así: el bautismo no sólo sucedió a la circuncisión, sino también a otras muchas ceremonias y lavatorios, que significaban el bautismo; sin embargo, tras la institución del bautismo, no quedaban anulados; esto no lo admite Escoto, sino sólo de la circuncisión; no obstante, hay la misma razón para todos, luego si aquéllos no fueron abolidos tampoco la circuncisión. También la eucaristía sucedió al cordero pascual y, aunque hubiese sido instituida quince días antes de la pasión, estarían obligados a la inmolación del cordero; luego… Y se confirma porque Cristo observó aquella ceremonia, incluso después de la institución de la eucaristía, como queda claro por los datos históricos de la cena. Además responde al argumento de Escoto que la ley evangélica había sido ya promulgada. De este argumento hablaremos a continuación. Se arguye así: no bastaba con que Cristo derogara la ley Antigua, si no promulgaba la Nueva; luego… El antecedente es evidente, porque, si alguien debía hacer la promulgación, eran los Apóstoles; ahora bien, ellos no oyeron de Cristo tal derogación, lo que queda claro porque Pedro dudó después; más aún, creía que debía abstenerse de todo lo que antes se abstenía, pues dijo: *De ninguna manera, Señor, que jamás he comido cosa alguna manchada e impura*, y todos los Apóstoles dudaron después si debían cumplir con la circuncisión; luego… Asimismo en Daniel se dice *que hasta la mitad de la semana se mantenía el pacto*. Todos los doctores entienden aquí la mitad de la semana en la que Cristo sufrió la pasión; luego…

Del argumento de Escoto admitimos lo que dice de que ya había un remedio. Ahora bien, negamos la consecuencia, porque la circuncisión no sólo fue dada como remedio, sino para que el pueblo elegido se distinguiera de los demás

Il parere di Scoto è che dopo l'istituzione del battesimo, la circoncisione non era un precetto, ma solo un consiglio, e al giudeo era lecito utilizzare indifferentemente la circoncisione o il battesimo. Prova che già vi era un rimedio sufficiente: dunque la circoncisione non era necessaria. Questa opinione è probabile, ma ancor più probabile è quella di san Tommaso, che poi è la stessa di Agostino.

E si argomenta così: il battesimo non solo venne dopo la circoncisione, ma anche dopo molte altre cerimonie e riti di purificazione, i quali tutti significavano il battesimo. E tuttavia dopo l'istituzione del battesimo non cessarono quei riti. Scoto lo concede in realtà per la sola circoncisione, sebbene il medesimo motivo era valido per tutti. Dunque se tutti quei riti e cerimonie non cessarono, nemmeno la circoncisione cessò. Allo stesso modo l'eucaristia succedette all'agnello pasquale, e se anche fosse stata istituita quindici giorni prima della Passione, nondimeno sarebbero stati obbligati all'immolazione dell'agnello. Dunque… E si conferma poiché Cristo osservò quella cerimonia anche dopo l'istituzione dell'eucaristia, come è evidente dal racconto storico dell'ultima cena. Parimenti mette in discussione l'argomento di Scoto, poiché la legge evangelica era stata già promulgata. A riguardo di questo argomento diremo immediatamente. Si argomenta così: non era sufficiente che Cristo derogasse la legge Antica, se non promulgava la Nuova. Dunque… È evidente l'antecedente, poiché se qualcuno doveva fare la promulgazione, quelli erano gli Apostoli. Ma quelli non udirono da Cristo tale deroga. È evidente, poiché Pietro successivamente dubitò, anzi credeva di doversi astenere da tutto quello da cui prima si asteneva, perché disse, «Giammai o Signore […] poiché non ho mai mangiato nulla di profano e immondo» ecc; e tutti gli Apostoli successivamente si chiesero se dovesse essere osservata la circoncisione. Dunque… Allo stesso modo in Daniele si dice che fino alla metà della settimana si manteneva il patto. Tutti i Dottori interpretano qui la metà della settimana nella quale Cristo patì la passione. Dunque…

Concediamo all'argomento di Scoto che c'era già un rimedio. Dunque, si nega la conseguenza, poiché la circoncisione non solo era stata data come rimedio, bensì come segno di distinzione

populus ab aliis etc. Aliud dicit Scotus[465], quod nec baptismus erat in praecepto ante Pentecostem. Sed doctores non tenent hoc, quia est contra illud, *Baptizate omnes gentes* etc.[466], quia statim post passionem tenebantur ad baptismum.

Quoad aliam propositionem opinio sancti Thomae[467] est quod post passionem circumcisio non conferebat gratiam, et quod nulla legalia habebant ultra virtutem. Scotus[468] dicit quod usque ad Pentecostem dabatur gratia per illam et habebat virtutem. Probat quia apud ignorantes quibus non erat promulgata lex Christi, quomodo non esset valida, cum non haberent aliud remedium ad salutem puerorum? Ergo… In contrarium tamen videtur illa auctoritas (Dan 9) [469]. Item Paulus (Hebr 7): *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*[470]. Sed tunc erat sacerdotium legis Novae. Ergo… Item (Hebr 10): *Hostiam et oblationem noluistis*[471], Glossa[472] et doctores sancti[473] dicunt de tota lege Veteri. In hoc sequuntur Scotum qui supra[474], et sanctum Thomam qui supra[475].

Item ergo et nunc tenerentur aliqui iudaei circumcidere se, si habent ignorantiam invincibilem, quod non concedet Scotus[476]. Item arguitur sic: Sequitur quod, postquam circumcisio desiit habere virtutem, apud aliquem potest iterum habere virtutem. Sit Petrus iudaeus qui habet puerum quem nec circumcidit nec baptizavit, et esset ille in Babylonia et venissent alii iudaei ex Hierusalem et praedicarent illi legem Christi et facerent illum credere, et postea venissent alii maioris auctoritatis et decepissent illum ut non crederet dictis aliorum. Iam circumcisio non valebat illi, quia credidit, et non habebat ignorantiam. Postea iam non vult credere propter alios et habet ignorantiam. Ergo…

465. Vide supra notam 462.

466. Mt 28, 19-20: «Euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis».

467. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. IV, dist. 1, quaest. 2, art. 5, *Opera omnia* t. 7, fol. 8v. Vide supra notam 401.

468. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 3, quaest. 5, Venetiis 1597, fol. 7v: «De secundo tempore a passione Christi usque ad Pentecostem probo quod eodem modo licuit eligere, quia nullus aliter se habet ad legem nunc quam prius, nisi quia aliter promulgata est sibi, sed ut prius dictum est illo tempore medio non praedicabatur baptismus per modum praecepti».

469. Vide supra notam 464.

470. Hebr 7, 12.

471. Hebr 10, 5.

472. Nicolaus a Lyra, *Postilla super epistolam Ad Hebraeos 10*, 5, *Biblorum Sacrorum cum glossa ordinaria* ... t. 6, Parisiis 1590, 905-906.

473. Thomas, *Super libros Sententiarum* lib. IV, dist. 1, quaest. 2, art. 5, *Opera omnia* t. 7, Romae 1570, fol. 8v.

474. Vide supra p. 236

475. Vide supra p. 234.

476. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* lib. IV, dist. 3, quaest. 5, Venetiis 1597, fol. 7v. Vide supra notas 262 et 269.

pueblos. Escoto dice además que el bautismo no había sido tampoco instituido antes de Pentecostés. Pero los doctores no sostienen esto, porque está en contra de aquellas palabras: *Bautizad a todas las gentes*, pues inmediatamente después de la pasión estaban obligados al bautismo.

En cuanto a la segunda proposición, la opinión de santo Tomás es que, después de la pasión, la circuncisión no confería la gracia y que ningún precepto legal de la ley Antigua tenía ya eficacia. Lo prueba porque para los que desconocían la ley de Cristo, pues no había sido promulgada para ellos, ¿cómo no iba a ser válida si no disponían de otro remedio para la salvación de los niños?; luego… En contra parece estar la autoridad de Daniel. También Pablo dice: «Cambiado el sacerdocio, necesariamente ha de cambiarse también la ley». Y entonces existía el sacerdocio de la ley Nueva; luego… Asimismo: *No quisiste sacrificios ni oblaciones…* Y la *Glosa* y los santos doctores lo dicen de la ley Antigua. En esto siguen a Escoto, del que ya hemos hablado antes, y a santo Tomás, del que también hemos hablado.

Por consiguiente, también ahora estarían obligados a circuncidarse algunos judíos, si tienen ignorancia invencible, cosa que no admite Escoto. Arguye que de ello se seguiría que la circuncisión, después de dejar de tener eficacia, puede volver a tenerla para alguno. Sea por ejemplo Pedro, un judío que tiene un niño a quien no circuncidó ni bautizó, y que estuviese en Babilonia y que fuesen allí otros judíos de Jerusalén y le predicasen la ley de Cristo y consiguieran que creyese, y después vinieran otros de mayor autoridad y le engañaran para que dejase de creer lo que le habían dicho los primeros; la circuncisión no tendría ya valor para él, porque había creído y había vencido la ignorancia. Después ya no quiere creer porque le han engañado los otros y tiene ignorancia; luego…

del popolo giudeo dagli altri. Scoto aggiunge inoltre che neppure il battesimo era un precetto prima della Pentecoste. Ma i dottori non sostengono ciò, infatti contro si afferma: «Battezzate tutte le genti», poiché immediatamente dopo la passione erano obbligati al battesimo.

In quanto all'altra proposizione, l'opinione di san Tommaso è che dopo la passione la circoncisione non dava la grazia, e che nessuno dei precetti legali della legge Antica aveva più forza. Scoto sostiene che fino alla Pentecoste era conferita la grazia per mezzo della circoncisione e che aveva effetto. Lo prova perché presso coloro che non conoscevano la legge di Cristo, in quanto non era stata promulgata loro, come poteva la circoncisione non essere valida, non avendo altro rimedio alla salvezza dei fanciulli? Dunque… Contro tuttavia sembra esservi l'autorità di Daniele. Al medesimo modo quella di Paolo: «Cambiato il sacerdozio, necessariamente avviene anche un cambiamento della legge». Ma allora vi era il sacerdozio della Nuova legge. Dunque. Al medesimo modo «Non hai voluto sacrificio, né oblazione», la *Glossa* e i santi dottori lo riferiscono a tutta la legge Antica. In questo seguono Scoto, di cui abbiamo detto sopra e san Tommaso, del quale anche già abbiamo parlato.

Allo stesso modo, dunque, anche ora alcuni giudei sarebbero tenuti a circoncidersi, se ignorano in modo invincibile, il che non lo concederebbe Scoto. Allo stesso modo si argomenta così: segue che, dopo che la circoncisione terminò di aver efficacia, presso alcuni essa può di nuovo avere efficacia. Per esempio: poniamo che Pietro, un giudeo che ha un fanciullo non circonciso né battezzato sia a Babilonia e vengano altri giudei da Gerusalemme e gli predichino la legge di Cristo e lo portino a credere. Successivamente vengono degli altri di maggior autorità e lo ingannano così che non crede più alle parole dei primi. E se già la circoncisione per lui non valeva, poiché aveva creduto e non era più ignorante, tuttavia, dopo, a causa degli altri, non vuole più credere e ricade nell'ignoranza. Dunque…

Ad argumentum Scoti quod non erat aliud remedium nisi circumcisio, quaero ego ab illo, quod erat remedium ante octavum diem?[477] Certe salvabantur in fide parentum sicut et pueri gentilium. Ergo idem esset tunc remedium, et circumcisio inquantum erat protestatio fidei daret gratiam, non iam inquantum erat sacramentum Veteris legis.

Est aliud magnum dubium in tertio argumento sancti Thomae[478], quia in concilio apostolorum mandatum est servari aliqua legalia[479]. Hoc est mirabile, quia secunda propositio nostra fuit quod legalia omnia fuerunt extincta in passione Domini. Quomodo ergo tunc apostoli iubent servari? Respondet sanctus Thomas[480] quod aliqui exponunt non ad litteram, sed spiritualiter, alii aliter etc. Tenet tandem quod tenendum est, quod factum est illud ad convictum cum gentilibus, ut possent simul habitare.

Sed dubitatur circa hoc quando cessavit, quia notum est quod iam non tenemur. Miror quod inter istas novas haereses non sit aliqua quod dicat quod tenemur abstinere a suffocato et sanguine, quia apostoli mandaverunt[481] et non est revocatum. Et quod plus est in concilio Gangrensi[482], et habetur 30 dist., c. *Si quis carnem*[483], dicitur quod, si quis damnaverit comedentes carnes omnes excepto sanguine et suffocato, sit anathema.

Ad illud concilium multa dicunt. Glossa[484] dicit quod tenemur, et alegat c. *Presbyteros* 50 dist.[485] et c. *Sicut latius*, 32 dist.[486] Hadrianus[487] dicit quod Glossa

---

477. Gen 17, 12; Lev 12, 3; Lc 1, 59 et 2, 21; Io 7, 23 et Phil 3, 5.

478. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 4, 3, BAC 149 Madrid 1956, 448-449.

479. 480 Act 15, 28-29: «Visum est enim Spiritui Sancto, et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam haec necessaria: ut abstineatis vos ab immolatis simulachorum, et sanguine et suffocato et fornicatione, a quibus custodientes vos, bene agetis. Valete.

480. Thomas, *I II* quaest. 103, art. 4 ad 3, BAC 149 Madrid 1956, 452-453.

481. Act 15, 28-29. Vide supra notam 480.

482. Conc. Gangrense (c. 350), c. 2, PL 84, 111 et PL 130, 270. Vide infra notam 484.

483. Gratiani *Decretum* D. 30, c. 13: «Si quis carnem manducantem ex fide cum religione praeter sanguinem et ydolo immolatam et suffocatam, crediderit condemnandum tanquam spem non habentem, qui eam manducat, anathema sit».

484. Bartholomaei Brixiensis *Glos. Ord. in Gratiani Decretum* D. 30, c. 13 v. *Immolatum*: «Idolothytis non debemus vesci, ut hic et 50 dist. c. Praesbiteros et 32 q. 4 Sicut satius. Sed contrarium videtur illud Apostoli Ad Corinthos: Si quis infidelium vocat vos ad coenam, omne quod vobis apponitur manducate nihil interogantes; sed illud loquitur secundum sua tempora cum adhuc pauci erant fideles. Quod autem dicit de sanguine et de carne suffocata, hodie non tenet quia tantum in figura fuit istud prohibitum».

485. Gratiani *Decretum* D. 50, c. 32: «Presbiteros, qui immolaverunt, et postea certamen iterum inierunt si ex fide luctati sunt, et non ex compacto ad ostentationem, ut offerrentur ipsi fecerunt, hos placuit honorem quidem sedis propiae retinere, offerre autem illis et sermonem ad populum facere, aut aliquis sacerdotalibus offitiis fungi non liceat».

486. Gratiani *Decretum* C. 4, q. 4, c. 8.

487. Adrianus VI, *Quaestiones in Quartum Sententiarum* dist. 1, art. 1, Venetiis 1522, fol. 3: «Ego dico dictum Apostoli adhuc verum esse et numquam saltem post eius epistolas prohibitum esse idolatio vesci: et stimo dominos meos iuristas male intelligere textus. Videtur enim intelligendum

Al argumento de Escoto que dice que no había otro remedio excepto la circuncisión, le pregunto: ¿qué remedio existía antes del octavo día? Ciertamente se salvaban por la fe de sus padres, como los niños de los gentiles; luego el remedio entonces sería el mismo y la circuncisión, en cuanto era profesión de fe, conferiría la gracia, aunque no como sacramento de la ley Antigua.

El tercer argumento de santo Tomás suscita otra gran duda, puesto que en el concilio de los Apóstoles se ordenó cumplir algunos preceptos legales. Esto es digno de tenerse en cuenta porque nuestra segunda proposición mantenía que todos los preceptos legales se extinguieron con la pasión del Señor. Por consiguiente, ¿cómo los Apóstoles ordenaron entonces que se cumplieran? Santo Tomás responde que unos interpretan la Escritura no según la letra, sino según el espíritu, y otros de otra manera. Sostiene finalmente lo que es admisible, que aquello se hizo para la convivencia con los gentiles, para que pudieran vivir juntos.

Sin embargo, persiste la duda de cuándo cesó, porque es evidente que ahora no estamos obligados. Me admiro de que entre estas nuevas herejías no haya ninguna que sostenga que estamos obligados a abstenernos de animal ahogado y de sangre, porque los Apóstoles lo ordenaron y ese precepto no ha sido revocado. Y más aún tenemos en el Concilio Gangrense y en el canon «Si quis carnem», que dice que si alguien condenare a los que comieren carne de toda clase, excepto sangre y animal ahogado, sea anatema.

En relación con este Concilio se dicen muchas cosas. La *Glosa* dice que estamos obligados y alega el capítulo *Presbíteros* y *Sicut latius*. Adriano VI dice que la *Glosa* no entendió

All'argomentazione di Scoto il quale dice che non vi era altro rimedio se non la circoncisione, io gli domando: quale era il rimedio prima dell'ottavo giorno? Certamente si salvavano per la fede dei loro genitori come anche i bambini dei gentili. Dunque lo stesso allora sarebbe stato il rimedio, e la circoncisione in quanto era professione di fede avrebbe dato la grazia, non già in quanto era sacramento della legge Antica.

Un altro grande dubbio si presenta a riguardo del terzo argomento di san Tommaso, poiché nel concilio degli Apostoli si comandò di osservare alcuni precetti legali. Ciò è degno di attenzione, poiché la nostra seconda proposizione fu che tutti i precetti legali furono annullati con la passione del Signore. Come mai, dunque, gli Apostoli comandarono allora che si osservassero? San Tommaso risponde che alcuni non spiegano la Scrittura letteralmente bensì spiritualmente, altri in altro modo. Ritiene infine ciò che è da ritenersi, ovvero che quello venne fatto per la convivenza con i gentili, affinché fosse possibile vivere insieme.

Tuttavia ci si chiede a proposito di questo quando cessò, poiché è noto che ormai non siamo obbligati. Mi stupisco che fra queste nuove eresie non ve ne sia qualcuna che dica che dobbiamo astenerci da carne di animale soffocato e da sangue, poiché gli Apostoli lo ordinarono e questo precetto non è stato revocato. E cosa ancor più importante nel concilio Gangrense, e nel canone *Si quis carnem*, si dice che, se uno condannasse coloro che mangiano carne di tutti i tipi, eccetto di animale soffocato e sangue, sia anatema.

A riguardo di quel concilio si dicono molte cose. La *Glossa* dice che siamo obbligati, e allega il capitolo *Presbiteros* e il capitolo *Sicut latius*. Adriano VI afferma che la *Glossa* non comprese il

non intellexit concilium, quod non condemnat comedentem sanguinem et suffocatum, sed damnantem comedentes. Sed intelligit concilium quod non sunt condemnandi qui abstinerent a sanguine et suffocato etc., si abstinebant propter abominationem aut salutem corporalem. Sed ego credo, bona venia Hadriani, quod numquam concilium somniavit illud. Nam quis damnaret qui [quos] propter illam causam abstinerent, immo quis damnaret eos qui abstinebant *porque no les sabía bien*? Ideo dico quod tempore concilii durabat illa observantia. Et Tertullianus[488] facit mentionem quod centum quinquaginta annos duravit postea. Sed iam postea credo ego quod instinctu Spiritus Sancti cessavit omnino. Arguit Hadrianus[489] quod plus prohibebat convictum gentilium esus carnium suillarum quam sanguis et suffocati; et non sunt iussi abstinere gentiles ab illis. Ergo... Ad hoc dicitur quod gravarentur multum gentiles si hoc praeciperetur eis; ideo satis fuit quod abstinerent a sanguine et suffocato. Vel forte quia gentiles sacrificabant sanguinem idolis, ne postea illud redolere pristinum ritum, iussi sunt abstinere etc.

---

qui crediderit condennandum talem esse anathema/ ipsi intelligunt qui eam manducat esse anathema: et sic non est perfecta sententia ex prima particula textus dum hoc modo ordinatur, sed intendit textus: Si quis crediderit manducantem etc. qui crediderit condemnandum tanquam spem non habentem: qui manducaverit ea ille hoc credens sit anathema: qua potest quis hoc licite facere vel quia abominatur illam comedere: vel quia vult alius in hoc complacere».

488. No identificada.

489. Adrianus VI, *Quaestiones in Quartum Sententiarum* dist. 1, art. 1, Venetiis 1522, fol. 3: «Ex quo nituntur quidam concludere quod hodierno adhunc tempore non licet carnem cum sanguine puta suffocatum comestum a bestia: aut aliud cuius sanguinis effusus non est comedere».

el Concilio, que no condena al que come sangre y animal ahogado, sino al que condena al que come esas cosas. Pero el Concilio dice que no hay que condenar a los que se abstienen de sangre y ahogado, si se abstienen por repugnancia o por la salud corporal. Pero yo creo, con la venia de Adriano, que el Concilio nunca soñó tal cosa. Pues, ¿quién condenaría a los que por aquella causa se abstuvieran?, más aún, ¿quién condenaría a los que se abstenían «porque no les sabía bien»? Por eso digo que en tiempos del Concilio estaba vigente aquella observancia. Tertuliano menciona que duró hasta ciento cincuenta años después. Pero yo creo que después cesó por completo por inspiración del Espíritu Santo. Adriano arguye que comer carne de cerdo impedía más la convivencia con los gentiles que la sangre y los ahogados; a los gentiles no se les ordenaba abstenerse de estas cosas; luego…

A esto hay que añadir que se les impondría una carga muy pesada si se les hubiera ordenado: por eso era suficiente con que se abstuvieran de sangre y ahogado. O quizá se les ordenó abstenerse porque los gentiles sacrificaban la sangre a los ídolos, no fuera que resurgiera el antiguo rito.

concilio, il quale non condanna coloro che mangiano animali soffocati e sangue, bensì condanna quelli che si nutrono di tali cose. Ma il concilio dice che non sono da condannare coloro che si astengono dal mangiare sangue e carne di animale soffocato se si astengono per repulsione o per la salute del corpo. Ma, con buona pace di Adriano VI, io credo che mai un concilio si sognò tali cose. Infatti chi mai avrebbe condannato coloro che per quella causa si astenevano, anzi chi mai avrebbe condannato coloro che si astenevano «perché non sapevano bene?» . Perciò dico che al tempo del concilio perdurava quell'osservanza. E Tertulliano afferma che durò ancora per centocinquanta anni. Io credo, tuttavia, che dopo per ispirazione dello Spirito Santo cessò del tutto. Adriano VI argomenta che maggiormente impediva la convivenza con i gentili più il mangiare carne di suino che il mangiare carne di animale soffocato o sangue; e ai gentili non si ordinò di astenersi da quelle cose. Dunque…

A tale proposito si afferma che i gentili sarebbero stati gravati oltremodo se ciò fosse stato loro comandato; perciò fu reputato già abbastanza che si astenessero da carne di animale soffocato e dal sangue. O forse essi furono obbligati ad astenersi poiché offrivano sangue agli idoli e in tal modo non ritornassero nuovamente a quell'antico rito, ecc.

QUAESTIO 104
DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS
[Lectio 136]

ARTICULUS 1.— *Utrum ratio praeceptorum iudicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum*

Respondet[490] quod in duobus consistit ratio. Una quod pertineat ad ordinationem hominum adinvicem. Secundum quod non habeant vim obligandi ex solo iure naturae, sed ex iure positivo; et probat. Similis distinctio tunc (*ms.* nunc) erat inter iudicialia et caerimonialia quae nunc habemus.

ARTICULUS 2.— *Utrum praecepta iudicialia figurent aliquid*[491]

Respondet[492] quod dupliciter contingit [quod] aliquod praeceptum est figurale. Uno modo primo et per se, et hoc modo caerimonialia sunt figurativa. Alio modo ex consequenti, et sic iudicialia erant etc.

ARTICULUS 3.— *Utrum praecepta iudicialia obligant nunc*[493]

Sed contra est Apostolus (Hebr 7): *Translato sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat*[494].

Ponit PRIMAM CONCLUSIONEM *quod cessaverunt in passione Domini*.

Patet quia cessavit lex ; ergo et obligatio.

SECUNDA CONCLUSIO: *Aliter cessaverunt caerimonialia et aliter iudicialia, quia illa sunt mortifera, haec autem non, sed cessaverunt quoad vim obligandi, et possent revocari ad usum a republica si expediret*.

Ex ista distinctione Doctoris[495] et ex praecedenti[496] potest inferri quod ex Veteri lege nihil remansit nisi solum illud quod est de iure naturali. Canonistae[497]

490. Thomas, *I II* quaest. 104, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 457.

491. Thomas, *I II* quaest. 104, art. 2, BAC 149 Madrid 1956, 458: «Utrum praecepta iudicialia aliquid figurent».

492. *Ibid.* in cor., 459.

493. Thomas, *I II* quaest. 104, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 460: «Utrum praecepta iudicialia Veteris Legis perpetuam obligationem habeant».

494. Hebr 7, 12.

495. Thomas, *I II* quaest. 104, art. 3 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 461-462.

496. Thomas, *I II* quaest. 104, art. 3 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 459.

497. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in Tertium Librum Decretalium* [X 3, 30, 1], Augustae Zaurinorum 1577, fol. 142v; Franciscus Zabarella, *Super Secundo et tertio Decretalium* [X, 3, 30, 1], Venetiis 1502, fols. 262-263. Henricus de Segusio, *Lectura super Tertio Libro Decretalium* [X, 3, 30, 1], Parisiis 1512, fols. 92v-93.

CUESTIÓN 104
LOS PRECEPTOS JUDICIALES
[Lección 136]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la razón de los preceptos judiciales se fundamenta en que se ordenan al prójimo.*

Responde que la razón de los preceptos judiciales se basa en dos aspectos: el primero, que se refiere a la mutua ordenación de los hombres entre sí; el segundo, que carecen de fuerza obligatoria no sólo por el derecho natural, sino también por el derecho positivo. Y lo prueba porque entre los preceptos judiciales y los ceremoniales existía entonces una distinción semejante a la que ahora tenemos.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si los preceptos judiciales son figura de algo.*

Responde que un precepto es figurativo en dos sentidos. Uno, primeramente y por sí mismo, y en este sentido son figurativos los preceptos judiciales y ceremoniales; otro, consecuentemente; así lo eran los judiciales.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si los preceptos judiciales obligan ahora.*

En contra de esto está lo que dice el Apóstol: «Cambiado el sacerdocio, necesariamente ha de cambiarse la ley».

Extrae una PRIMERA CONCLUSIÓN: *que cesaron en la pasión del Señor.*

Es evidente, porque cesó la ley; luego también la obligación.

La SEGUNDA CONCLUSIÓN *es que de una manera cesaron los ceremoniales, de otra los judiciales, porque aquéllos son causa de condenación, pero éstos no; sin embargo, cesaron en cuanto a su obligatoriedad y podrían ser revocados por la comunidad política de acuerdo con la costumbre, si fuese conveniente.*

De esta distinción del Doctor y de la anterior puede deducirse que no quedó nada de la ley Antigua, sino sólo aquello que es de derecho natural. Los canonistas dicen que los diezmos

QUESTIONE 104
I PRECETTI GIUDIZIALI
[Lezione 136]

ARTICOLO PRIMO.— *Se la ragione dei precetti giudiziali consista nel fatto che ordinano al prossimo.*

Risponde che la ragione dei precetti giudiziali consiste in due aspetti. Uno si riferisce all'ordinarsi degli uomini reciprocamente. L'altro è che non avrebbero forza di obbligazione solo dal diritto naturale, ma anche dal diritto positivo; e lo prova. Fra i precetti giudiziali e i cerimoniali vi era allora una distinzione simile a quella che ora abbiamo.

ARTICOLO SECONDO.— *Se i precetti giudiziali siano figura di qualcosa.*

Risponde che accade in due modi che un precetto abbia senso figurale. Un modo principalmente e per se stessi, e in questo modo i precetti cerimoniali sono figurali. L'altro è secondo ciò che ne consegue, e così lo erano i giudiziali, ecc.

ARTICOLO TERZO.— *Se i precetti giudiziali obbligano anche ora.*

Ma contro vi è ciò che dice l'Apostolo «Cambiato il sacerdozio, necessariamente avviene anche un cambiamento della legge».

Trae la PRIMA CONCLUSIONE *che cessarono con la passione del Signore.*

È evidente perché cessò la legge: dunque anche l'obbligo.

La SECONDA CONCLUSIONE *è che in un modo cessarono i precetti cerimoniali, in un altro i giudiziali, poiché i primi sono causa di condanna al contrario dei secondi, che non lo sono, e che cessarono per quanto riguarda la forza di obbligare ma potrebbero essere riportati in vigore dalla comunità politica se fosse utile.*

Da questa distinzione del Dottore e da quella precedente si può inferire che non rimase nulla della legge Antica se non unicamente quello che è di diritto naturale. I canonisti dicono che le decime

dicunt quod decimae fuerunt de iure divino. Sed ex hoc quod continetur in Veteri lege certe non obligat, sed solum ex iure divino. Nec quod sint decimae requiritur: possunt esse quartae vel quomodocumque sustentare ministros Dei. Et possent decimae modo tolli et constitui patrimonium illis.

Dubitatur, omnia illa praecepta erant bona ad gubernationem populi, utpote a Deo. Quare ergo nunc principes non servare faciunt illa ad bene gubernandum populum, ad quod ipsi tenentur?

Respondetur primo quod hoc est argumentum satis apparens quod, si nunc est aliqua lex sive ecclesiastica sive civilis ex illis, quod illa lex est rationalis. Si conquerantur nunc aliqui quod prohibentur ducere fratres, bene responderetur quod Dominus ita iussit in Veteri lege: unde rationabile est. Eodem modo si nunc conquerantur quod solvunt decimas, etiam hoc instituit in Veteri lege, et lex erat rationabilis. Unde non debent [con]queri.

Dico secundo quod consequentia non videtur illa, vel illa lex erat in Veteri testamento, ergo et deberet nunc esse, quia *distingue tempora et concordabis jura*[498]. Multa conveniunt uni populo, et non conveniunt alii, et uni patriae et non alii. Erant enim leges quod post septimum annum debitores nihil solverent[499], quod nunc in tanta colluviae gentium, non posset servari. Item de libello repudii etc.[500]. Sed principes nunc elegerunt quaedam ex aliis et alia reliquerunt; credendum est quod rationabiliter etc.

ARTICULUS 4.— *Utrum praecepta iudicialia possint habere aliquam certam divisionem*

Respondet quod sic, et declarat quo modo etc[501].

498. Este proverbio se ha atribuido genéricamente a los juristas romanos y también a san Augustín. De éste no es literalmente, puede que sea *ad sensum*. Es significativo que, siendo un aforismo jurídico tan socorrido, no aparezca en el *Digesto* (211 reglas de lib. L, tít. 17), ni en las 88 *Regulae Iuris* de las *Decretales* de Bonifacio VIII, ni en los 800 aforismos de Rafael Domingo (Aranzadi, 2003).

499. Deut 15, 1-3: «Septimo anno facies remissionem, quae hoc ordine celebrabitur. Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini. A peregrino et advena exiges: civem et propinquum repetendi non habebis potestatem».

500. Deut 24, 1-4: «Si acceperit homo uxorem, et habuerit eam, et non invenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam foeditatem: scribet libellum repudii, et dabit in manu illius, et dimittet eam de domo sua. Cumque egressa alterum maritum duxerit, et ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii, et dimiserit de domo sua, vel certe mortuus fuerit: non poterit prior maritus recipere eam in uxorem: quia polluta est, et abominabilis facta est coram Domino: ne peccare facias terram tuam, quam Dominus Deus tuus tradiderit tibi possidendam».

501. Thomas, *I II* quaest. 104, art. 4 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 463-464.

fueron de derecho divino. Pero, respecto a este asunto, no obliga ciertamente lo que se contiene en la ley Antigua, sino sólo lo que es de derecho divino. No se requiere que sean diezmos, pueden ser la cuarta parte o el sustento, cualquiera que sea, de los ministros de Dios. Los diezmos podrían ser suprimidos ahora y, en su lugar, constituirse un patrimonio para los ministros.

Se plantea la duda de si todos aquellos preceptos eran buenos para el gobierno del pueblo, como si procedieran de Dios. Por consiguiente, ¿por qué ahora los príncipes no obligan a cumplirlos, para gobernar bien al pueblo, que es su obligación?

Se responde, primero, que es un argumento bastante adecuado, porque si hay alguna ley, ya sea eclesiástica, ya civil, proveniente de ellos, esa ley es razonable. Si ahora protestaran algunos porque se les prohíbe conducir a los hermanos, se les respondería perfectamente que así lo ordenó el Señor en la ley Antigua. De lo que se deduce que es razonable. Del mismo modo, si ahora protestaran porque pagan diezmos, también esto lo instituyó la ley Antigua y ésta era razonable. Por lo tanto no deben quejarse.

En segundo lugar, afirmo que no parece correcta, pues sin duda aquella ley estaba en el Antiguo Testamento, luego debiera estar ahora también, porque *distingue los tiempos y armonizarás los derechos*. Muchas cosas son convenientes para un pueblo, pero no para otro, para una patria, pero no para otra. En efecto, había leyes que ordenaban que, después del séptimo año, los deudores no estaban obligados a pagar nada, lo que ahora, con tanta convulsión de las naciones, no podría cumplirse. Lo mismo puede decirse en cuanto al libelo de repudio. Ahora bien, los príncipes han elegido algunas de aquellas leyes y han dejado otras; y hay que pensar que lo hicieron de manera razonable.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si los preceptos judiciales pueden tener una determinada división.*

Responde que sí y explica de qué modo.

furono stabilite per diritto divino. Però, a tale riguardo, non obbliga certamente ciò che è contenuto nella legge Antica, ma solo secondo il diritto divino. Né si richiede che siano decime; potrebbero essere delle quarte parti o sostentare in qualunque modo i ministri di Dio. E dunque le decime potrebbero essere soppresse, per essere costituito al suo posto un patrimonio a favore dei ministri.

Ci si chiede, tutti quei precetti erano buoni per il governo del popolo, in quanto venivano da Dio. Perché dunque ora i prìncipi non obbligano ad osservarli per governare bene il popolo, cosa alla quale essi sono personalmente tenuti?

In primo luogo si risponde che è un argomento abbastanza evidente poiché, se ora vi è una qualche legge o ecclesiastica o civile che deriva da essi, è perché quella legge è razionale.

Se si lamentassero ora alcuni che gli si proibisce di guidare i fratelli, bene si risponderebbe che il Signore così ordinò nella legge Antica: dunque è razionale. Al medesimo modo se ora si lagnassero che pagano la decima, anche questo lo istituì nella legge Antica, e la legge era razionale. Dunque non devono lamentarsi.

In secondo luogo dico che non è evidente il ragionamento: quella legge era nell'Antico Testamento, dunque dovrebbe esserci anche ora; infatti si dice: «distingui le epoche e armonizzerai i diritti». Molte cose convengono ad un popolo, e non convengono ad un altro, a una patria e non ad un'altra. Vi erano leggi, infatti, che stabilivano che dopo il settimo anno i debitori non pagassero nulla e che ora, in tanta confusione di popoli, non potrebbe essere osservata. Lo stesso potrebbe dirsi a riguardo del libello di ripudio. Ora, però, i prìncipi hanno scelto determinati precetti tralasciandone altri, ed è da credere che ciò sia avvenuto in modo razionale.

ARTICOLO QUARTO.— *Se i precetti giudiziali possano avere una precisa divisione.*

Risponde di sì e spiega in che modo, ecc.

QUAESTIO 105
f. 182 DE RATIONE IUDICIALIUM [PRAECEPTORUM]

ARTICULUS 1.— *Utrum lex Vetus convenienter ordinaverit de principibus constituendis*[502]

Ponit conclusionem quod Dominus sapientissime et optime disposuit de principatu in Veteri testamento[503]. Probatur. Quia optima ratio gubernandi est mixta, quae vocatur aristocratia, in qua pauci gubernant; alia timocratia in qua populus gubernat; alia mixta ex his, et est optima. Et talem ordinavit Dominus. Ergo...

Pro declaratione Doctoris notandum quod Aristoteles VIII *Ethicorum* cap. 10[504] et III *Politicorum* a medio[505] libro usque ad finem ponit tres bonas species gubernandi republicam. Una est regnum, monarchia in qua unus solus principatur, ut in Hispania, Gallia etc.; alia quam vocat aristocratia, id est, optimatum imperium; alia ubi pauci gubernant, ut senatores apud Venetos, et olim apud Romanos; alia timocratia quasi census potentia, nam *thimos* est census vel pretium, et *cratis* potentia. Credo tamen quod non ideo vocabatur timocratia quia daretur pretium pauperibus, sed forte quia ratio gubernationis pendebat ex censu, ut qui habebant maiorem censum assumebantur ad maiorem ordinem etc. Illa erat legitima et sufficiens gubernatio per convenientes leges, et maxime conveniret alicui civitati militari quae est finitima hostibus.

His tribus speciebus opponuntur aliae tres malae. Regno enim opponitur tyrannis, quia ordinat gubernationem ad proprium bonum. Aristocratia habet aliam oppositam quae vocatur oligarchia, id est paucorum potentia per tyrannidem. Tertia timocratia habet oppositam democratiam, id est gubernatio populi, *demos* enim populus est, ubi ex aequo omnes conveniunt ad gubernandum sine legibus et sine ratione. Inter istas tres species gubernationis dicit Aristoteles[506] quod optima est regnum, id est monarchia. Una ratio potissima est quia oportet curare pacem, concordiam, benevolentiam civium, et haec omnia melius conservantur si unum principetur quam si multi, nam si multi essent, graviter ferret populus. Secundo quia ubi est multitudo ibi est confusio. Multas alias rationes ponit Aristoteles.

502. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 484 «Utrum convenienter lex Vetus de principibus ordenaverit».

503. *Ibid*. in cor. 485-486.

504. Aristoteles, *Ethica ad Nicomachum* lib. VIII, cap 10 per totum, Didot t. 2, 99-100.

505. Aristoteles, *Politica* lib. III, cap. 4-12, Didot t. 1, 526-543.

506. Aristoteles, *Politica* lib. III, cap. 10-12, Didot t. 1, 538-543.

CUESTIÓN 105
LA RAZÓN DE LOS PRECEPTOS JUDICIALES

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley Antigua estableció normas convenientes sobre los príncipes.*

Concluye que el Señor estableció normas sapientísimas y óptimas sobre el principado en el Antiguo Testamento. Se prueba porque la mejor forma de gobierno es mixta. Una es la denominada aristocracia, en la que gobiernan unos pocos; otra forma es la timocracia, en la que gobierna el pueblo; otra es la compuesta de las dos anteriores, que es la mejor. Y ésta la ordenó el Señor; luego...

En relación con el comentario del Doctor hay que observar que Aristóteles establece tres formas legítimas de gobernar la comunidad política. Una es el reino, la monarquía, en la que el príncipe es uno solo, como sucede en España y en Francia; otra es la denominada aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores; otra es aquella en que gobiernan unos pocos, como es el senado en Venecia y en la antigua Roma; otra es la timocracia, entendida como poder del censo, pues «thimos» es censo o valor, y «cratis» es poder. Creo, sin embargo, que no se llamaba timocracia por eso, porque se pondría precio a los pobres, sino quizá porque la forma de gobierno dependía del censo, de tal modo que los que tenían más alto el censo ascendían al orden más alto. Éste era un gobierno legítimo y suficiente por medio de leyes convenientes y sería bueno sobre todo para alguna ciudad militar, que fuera limítrofe con los enemigos.

A estas tres formas legítimas de gobierno se oponen otras tres ilegítimas. En efecto, al reino se opone la tiranía, porque ordena el gobierno al bien propio. La aristocracia tiene otra forma opuesta, llamada oligarquía, es decir, el poder tiránico de unos pocos. La tercera, la timocracia, tiene como opuesta la democracia, esto es, el gobierno del pueblo, pues «demos» significa pueblo, en el que participan todos en igualdad para gobernar sin leyes y sin razón. De estas tres formas de gobierno Aristóteles dice que la mejor es el reino, la monarquía. La razón más poderosa que aduce es que es necesario preservar la paz, la concordia y la benevolencia de los ciudadanos; y todas estas cosas se mantienen mejor si gobierna uno solo que si lo hacen muchos, pues si son muchos el pueblo difícilmente lo soporta. En segundo lugar, porque la confusión reina donde hay multitud. Aristóteles expone otras muchas razones.

QUESTIONE 105
LA RAGIONE DEI PRECETTI GIUDIZIALI

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge Antica abbia ordinato norme convenienti riguardo ai prìncipi.*

Trae la conclusione che il Signore diede nel Antico Testamento molto sapientemente e ottimamente disposizione sul principato. Si prova poiché la migliore forma razionale di governo è la mista. Una, nella quale pochi governano, è chiamata aristocrazia; un'altra, nella quale il popolo governa, è chiamata timocrazia; un'altra è composta dalle prime due ed è la migliore. E quest'ultima la ordinò il Signore. Dunque…

Con relazione alla spiegazione del Dottore è da notare che Aristotele nel VIII libro dell'*Etica* e nel III libro della *Politica* -da metà sino alla fine- stabilisce tre forme legittime di governare la comunità politica. Una è il regno, la monarchia, nella quale uno solo è il prìncipe, come accade in Spagna, Francia, ecc.; un'altra che chiama aristocrazia, cioè governo dei migliori; un'altra dove governano in pochi, come il senato a Venezia e nell'antica Roma; un'altra è la timocrazia, intesa come il potere del censo, infatti *thimos* è il censo o valore e *cratis* potere. Credo, tuttavia, che non si chiamava timocrazia perché si desse importanza ai poveri, ma forse perché la forma di governo dipendeva dal censo, in quanto coloro che avevano un censo maggiore ascendevano a un grado più alto. Questo era un governo legittimo e sufficiente per mezzo di leggi convenienti, e sarebbe conveniente soprattutto per alcune città militari che fossero confinanti con dei nemici.

A queste tre forme legittime di governo sono contrapposte altre tre illegittime. Alla monarchia si oppone infatti la tirannide, poiché finalizza il governo al bene proprio. L'aristocrazia ha un altro opposto che è chiamato oligarchia, ossia, il potere tirannico di pochi. La terza, la timocrazia, ha come suo opposto la democrazia, ossia il governo del popolo, *demos* infatti significa popolo, dove tutti partecipano al governo alla pari senza leggi e senza un criterio. Fra queste tre forme di governo Aristotele dice che la migliore è il regno, cioè la monarchia. La ragione fondamentale è che è necessario curare la pace, la concordia, la benevolenza dei cittadini, e tutte queste cose si conservano meglio se governa uno solo invece che molti, poiché, se sono molti, il popolo difficilmente lo sopporterebbe. In secondo luogo perché la confusione regna dove vi è una moltitudine. Molte altre ragioni Aristotele apporta alla sua tesi.

Solent disputare doctores an regnum sit optima gubernatio. Aristoteles[507] dicit quod sic, et ita sanctus Thomas super eum[508] et opusculo primo *De regimine principum*, cap. 2[509]. Idem tenet 1 p., quaest. 103, art. 3. Et ex hoc probat quod mundus gubernatur ab uno[510].// Et in IV *Contra gentes* cap. 76[511], unde probat quod oportet in Ecclesia unum summum pontificem, quia rationabile est dicere quod Christus reliquit optimam rationem gubernationis in Ecclesia. Hic dicit quod optima est mixta, et idem dixit supra quaest. 95, art. 4[512]. Videtur quod non constet sibi.

Ad hoc respondetur dupliciter. Uno modo dicit Caietanus[513] quod quando comparantur ad invicem, est comparatio formalis et simpliciter. Quia ex singulis per se sumptis solis, optimum est monarchia, quia comparat simplicem ad simplicem, unam ad aliam. Si autem accipiantur duae simul, et hoc erit melius. Sed certe credo quod Aristoteles non ita intellexit. Ideo dicendum quod de rebus possumus dupliciter loqui. Uno modo simpliciter secundum se; alio modo pro qualitate temporum et personarum. Sicut oratio per se est melior eleemosyna; sed si pauperes fame perirent, melior esset eleemosyna, ita in proposito. Et ita Aristoteles[514] [dicit] quod, si est unus qui virtute et sapientia praestet ceteris omnibus, tunc erit optima gubernatio monarchia, alias iniquum esset etc. Sed quis est hic et laudabimus etc.? Ideo pro qualitate operum, cum principes non semper excellant alios sapientia, ad pacem populi eliguntur etiam alii ad suos gradus, *como al Consejo, Chancillería, corregimiento etc.*

Sed dubitatur quid est de ratione regni, an quod plus possit unus quam omnes simul, an plus quam singuli. Videtur quod satis sit quod habeat potestatem super singulos, cum eligatur a republica. Videtur quod respublica sit supra regnum. Ad hoc doctores[515] qui tenent quod concilium est supra papam, dicunt consequenter quod satis est quod unus sit supra singulos, licet non supra

507. *Ibid.*

508. Thomas, *In libros politicorum* lib. III, lect. 6-10, *Opera omnia* t. 5, Romae 1570, fols. 42-48v.

509. Thomas, *De regimine Principum* lib. I, cap. 2, *Opera omnia* t. 17, Romae 1570, fol. 161v : «Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur. Hoc etiam experimentis apparet. Nam provintiae vel civitates quae non reguntur ab uno dissensionibus laborant et absque pace luctuant, ut videatur adimpleri, quod Dominus per prophetam conqueritur dicens: Pastores multi demoliti sunt vineam meam [...] E contrario vero provintiae et civitates quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetantur».

510. Thomas, *I Pars* quaest. 103, art. 3 in cor., BAC 177 Madrid 1959, 734-735.

511. Thomas, *Summa contra gentes* lib. IV, cap. 76, BAC 102 Madrid 1969, 931-934.

512. Vid, supra p. 128.

513. Tommaso de Vio, *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* quaest. 95, art. 4, Romae 1570, fol. 206v.

514. Aristoteles, *Politica* lib. III, cap 11, Didot t. 1, 542-543.

515. Se refiere a los defensores de la teoría conciliarista: Guillermo de Ockam, Marsilio de Padua, J. Jaldún, J. Gerson, P. d'Áilly y J. Almain.

Suelen disputar los doctores acerca de si el reino es el mejor gobierno. Aristóteles dice que sí y también santo Tomás, en su comentario de la obra aristotélica y en el opúsculo *De regimine principum*. Allí prueba que el mundo es gobernado por uno solo. También en *Contra gentes*, donde prueba que es conveniente que en la Iglesia haya un solo Sumo Pontífice, porque es razonable decir que Cristo dejó en la Iglesia la mejor forma de gobierno. Aquí dice que la mejor forma es la mixta y lo mismo dijo antes. Parece tener dudas sobre el asunto.

A esto se responde de dos modos. Primero, que Cayetano dice que cuando las formas de gobierno se comparan entre sí se hace una comparación formal y simple. Porque de todas las formas consideradas en sí mismas una a una, la mejor es la monarquía, porque se compara una por una y una con otra. Pero es aún mejor comparar dos a la vez. Sin embargo, creo en verdad que Aristóteles no lo entendió así. Por eso es preciso decir que hay dos maneras de considerar las cosas. Una, considerándolas simplemente en sí mismas; otra, según las circunstancias de tiempo y personas. Como, por ejemplo, la oración es en sí misma mejor que la limosna, pero, si hubiera pobres que se estuviesen muriendo de hambre, la limosna sería mejor y lo mismo cabe decir del caso propuesto. Así Aristóteles dice que, si hay alguien que sobresale entre los demás en virtud y sabiduría, entonces el mejor gobierno sería la monarquía; de lo contrario, ésta sería algo injusto. Pero ¿quién es éste para que lo alabemos? Por consiguiente, con relación a la excelencia del gobierno, como los príncipes no siempre destacan sobre los demás por su sabiduría, teniendo en cuenta la paz de los pueblos, son elegidos otros gobernantes para las distintas instituciones, «como al Consejo, Chancillería, corregimiento etc».

Pero se plantea la duda de cuál es la esencia del reino, o qué es lo que puede hacer mejor uno solo que varios a la vez, o que cada uno en particular. Parece suficiente con que tenga la potestad sobre cada uno, cuando es elegido por la comunidad política. También parece que la comunidad política está por encima del reino. Respecto a esto los doctores que mantienen que el Concilio está por encima del papa responden lógicamente que basta con que uno esté por encima de cada uno de los otros, aunque no lo esté sobre

I dottori sono soliti discutere se la monarchia sia la migliore forma di governo. Aristotele dice di sì, e così san Tommaso nel suo commento ad Aristotele e nell'opuscolo *De regimine principum*. Lo stesso sostiene nella I parte della *Summa*. E lì prova che il mondo è governato da uno solo. E nella *Summa contra gentes*, dimostra che è necessario che nella Chiesa ci sia un solo Sommo Pontefice, poiché è ragionevole dire che Cristo lasciò ad essa la migliore forma di governo. Qui dice che la migliore è la mista, e lo stesso disse sopra alla q. 95, Sembra a tale riguardo che non sia coerente con se stesso.

A ciò si risponde in due modi. Primo, che Caietano dice che quando le forme di governo si comparano reciprocamente, la comparazione è formale e in senso assoluto. Perché delle singole forme considerate per se stesse, la migliore è la monarchia, se si compara il semplice con il semplice, l'una con l'altra. Ed anche nel caso in cui esse sono prese due alla volta, la monarchia sarà la migliore. Tuttavia, credo veramente che Aristotele non lo intese in questo modo. Perciò è necessario precisare che ci sono due modi di considerare le cose. Un modo semplicemente in sé; l'altro, secondo le circostanze dei tempi e delle persone. Così come, per esempio, la preghiera è per sé migliore dell'elemosina; ma se vi fossero dei poveri che stessero per morire di fame, migliore sarebbe l'elemosina, e lo stesso dicasi del caso che si è proposto. E così Aristotele dice che, se c'è uno che per virtù e sapienza sia al di sopra di tutti gli altri, allora il governo migliore sarà la monarchia, altrimenti sarebbe iniqua. Ma, chi è costui e lo loderemo? ecc. Così, per una migliore qualità del risultato, e poiché i prìncipi non sempre superano gli altri in saggezza, e per la stessa pace del popolo vengono scelti anche altri funzionari per le distinte istituzioni, come il Consiglio del re, la Cancelleria, e il Comune, ecc.

Ma ci si chiede quale sia l'essenza del regno, se uno da solo possa più che tutti insieme, o più che di ognuno in particolare? Sembra che sia sufficiente che abbia potestà sui singoli, quando è scelto dalla comunità politica. Sembra anche che la comunità politica sia superiore al regno. Su questo punto, i dottori che sostengono che il concilio è superiore al papa, dicono logicamente che è sufficiente che uno sia al di sopra dei singoli, sebbene non sia al di sopra

omnes. Et fit contra eos argumentum quod ponit Occam[516] et Almain *De potestate Ecclesiae*[517]. In Ecclesia est regimen regale, fatentur. Sed de ratione regni est quod sit unus supra omnes: negant hoc, sed supra singulos. Certe illi negant hoc, saltem contra Aristotelem[518], qui dicit quod paterfamilias est supra omnes et supra singulos de familia, et ita dicit quod oportet esse rex. Et sic dico quod de ratione regni est proprie capiendo quod sit supra omnes et singulos. Et probatur. Quia alias, illa politia potius est democratia quam regnum, si populus est supra regem et concilium supra papam. Unde si in Ecclesia est gubernatio regia, oportet dicere quod papa est supra concilium, alias mallem negare quod sit regia. Ad argumentum, respublica facit regem; ergo est supra regem, nego consequentiam. Quia si dedit suam potestatem regi, non retinuit illam sibi, alias non dedit. Et optima politia videtur nunc quae est mixta, ut Doctor[519] dicit. Et sic aliquo modo est inter christianos, ubi sunt reges.

Dubitatur de hoc quod dicit Doctor[520] quod aliquo modo spectat ad omnes gubernatio mixta etc. Dico vel quod ex eis eligatur rex, vel quod ipsi eligant, vel alii assumantur etc. Disputatur etiam an melius sit quod rex eligatur, an quod sit per generationis successionem. Vide Buridanum III *Politicorum*, quaest. 12[521], et sanctum Thomam *De regimine principum*[522], qui dicit quod per electionem. Sed quatuor rationes sunt quod melius est per successionem. Unam propter obedientiam et venerationem et nobilitatem, quae non essent si assumeretur ex populo, et ne regnum sit sine rege quandiu non eligunt, et ne sint discordiae in eligendo etc.

516. Guillermo de Ockham sembró el germen del conciliarismo con una serie de dudas, negaciones y ataques contra el poder de la Iglesia esparcidas en su *Dialogus* y en otros opúsculos. Ockham no niega la institución divina del poder del papa ni el primado que Cristo le confirió sobre la Iglesia. Pero discute la idea de un papa único que sea forzosamente el obispo de Roma, sobre todo, trata de imponer, por todos los medios limitaciones al poder del papa. Y así, aunque no defendiera expresamente la superioridad del concilio sobre el papa, sentó las premisas de la doctrina conciliarista.

517. Jacques Almain, *De potestate Ecclesiastica,* quaest. 3, cap. 5, Parisiis 1512, fol. 41.

518. Aristoteles, *Politica* lib. III, cap 11, Didot t. 1, 538.

519. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 486.

520. *Ibid*.

521. Ioannes Buridanus, *Quaestiones Buridani super octo Politicorum Aristotelis* lib.III, quaest. 12, art. 2, Parisiis 1513, fol. 40: «Secunda conclusio: expediens est multitudinem bene ordinatam eligere principem. Et hoc in policia in qua princeps maxime est eligendus ab illa multitudine in qua requiritur prudentia requisita ad electionem principis, sed hoc in policia bene ordinata».

522. Thomas, *De regimine Principum* lib. IV, cap. 8, *Opera omnia* t. 17, Romae 1570, fol. 185v: «Sed quod postea dicitur de experientia, hoc suponi debet, ut eligatur expertus qui possit et sciat regere, et cives dirigere ad virtutem, alias si eligitur unus insuficiens pretio vel amore iam politia est corrupta. Forma enim eligendi tradit ille Ietro Moysi cognato suo, ut in Exodo scribitur loquens de principibus et assessoribus populi».

todos. Contra ellos se esgrime un argumento que presentan Almain y Occam en *De postestate Ecclesiae*, los cuales reconocen que en la Iglesia hay un gobierno regio; ahora bien, pertenece a la esencia del reino que uno esté por encima de todos; esto lo niegan y dicen que es verdad si por ello se entiende por encima de cada uno. Sin duda niegan esto, al menos contra Aristóteles, que dice que el padre de familia está por encima de todos y de cada uno de los miembros de la familia, y dice que así es preciso que sea el rey. Yo digo que pertenece a la naturaleza del reino, entendido en sentido propio, que esté por encima de todos y cada uno; y se prueba porque de otro modo aquella forma de gobierno sería, más que un reino, una democracia, en la que el pueblo está por encima del rey, y el concilio sobre el papa. Por ello, si en la Iglesia hay un gobierno regio, es necesario decir que el papa está por encima del concilio, de otro modo es preferible negar que sea un gobierno regio. Al argumento de que la comunidad política hace al rey, luego está por encima del rey, niego la consecuencia, porque, si ha dado su potestad al rey, no la mantiene para sí, pues de lo contrario no se la habría dado. Parece ahora que la mejor forma de gobierno es la mixta, como dice el Doctor. Y, así en cierto modo sucede entre los cristianos, donde hay reyes.

Ofrece dudas lo que dice el Doctor de que la forma de gobierno mixta en cierto modo corresponde a todos. Yo digo que o bien el rey sea elegido de entre todos, o bien que lo elijan ellos mismos, o bien que den su consentimiento. Se plantea también la duda de si es mejor que el rey sea elegido o que sea hereditario. Ver lo que dice Buridán y santo Tomás en *De regimine principum*, que afirma que es mejor la elección. Pero existen cuatro razones para preferir la sucesión: por la obediencia, la veneración, y por la nobleza, que no se darían si fuera elegido por el pueblo, y para que el reino no esté sin rey, mientras no lo elijan, y para que no existan discordias en la elección.

di tutti. Contro questa posizione esiste l'argomento che sostengono Almain e Occam *De potestate Ecclesiae*, i quali riconoscono che nella Chiesa c'è un governo di tipo regale. Ma l'essenza del regno è che uno sia al di sopra di tutti: questo però essi lo negano, e ritengono che sia unicamente al di sopra dei singoli. Certamente negano ciò, almeno contro Aristotele, il quale afferma che il capofamiglia è sia al di sopra di tutti, sia al di sopra dei singoli famigliari, e così afferma che debba essere il re. Affermo così che l'essenza del regno è propriamente che il re sia al di sopra di tutti e dei singoli. E si prova. Poiché altrimenti quella forma di governo è piuttosto una democrazia che un regno, se il popolo è al di sopra del re, e il concilio al di sopra del papa. Quindi, se nella Chiesa vi è un governo regio, occorre dire che il papa è al di sopra del concilio, altrimenti è preferibile negare che sia un governo monarchico. All'argomento: la comunità politica fa il re: dunque è al di sopra del re, nego tale conseguenza; poiché se diede il suo potere al re, non lo trattenne per sé, altrimenti in realtà non l'avrebbe dato. Ora sembra che la migliore forma di governo sia la mista, come afferma il Dottore. E così in qualche modo è fra i cristiani, dove vi sono dei re.

Vi è un dubbio a proposito di ciò che dice il Dottore, cioè che in qualche modo il governo misto riguarda tutti. Dico o che sia eletto il re fra loro, o che essi stessi lo eleggano, oppure che altri siano scelti, ecc. Si discute anche se sia meglio che il re sia eletto, o sia per successione ereditaria. Vedi Buridano e san Tommaso nel *De regimine principum*, il quale dice che è meglio per scelta. Ma vi sono quattro ragioni per cui è meglio per successione: per l'obbedienza, per la venerazione, per la nobiltà, le quali non vi sarebbero se fosse scelto fra il popolo, e anche perché il regno non stia senza re, finché non lo eleggono, e perché non vi siano discordie nell'eleggerlo, ecc.

[Lectio 137]. — ARTICULUS 2.— *Utrum convenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum*

Sed contra est: *Non fecit taliter omni nationi*[523]. Doctor[524] dicit quod ordinatio populi vel fit auctoritate principum, vel privata. Et dixit iam quod tres sunt species gubernationis et sunt a republica.

Dubitatur ergo an respublica possit mutare pro libito suam gubernationem in aliam, sicut fecerunt filii Israel, qui prius regebantur a iudicibus, postea petierunt regem[525]: an peccaverunt. Et e contrario nunc, an liceat reipublicae repudiare reges et mutare in aristocratiam, nam respublica potest mutare omne ius humanum.

Respondetur ad hoc quod vel principatus ipse, auctoritas gubernandi, residet in ipsa republica, vel non. Ut si regitur principatu timocratico, tunc ipsa regit seipsam. Et in tali casu non est dubium quin possit mutare regimen, quia ipsa habet apud se, et potest dare cui voluerit. Et in principatu aristocratico adhuc videtur idem, nam etsi regatur per optimates, tamen non residet auctoritas apud aliquem privatum, sed apud rempubicam qua eligit istos senatores qui regerent. Videtur ergo quod etiam posset mutare; sicut fecerunt filii Israel, qui regebantur principatu aristocratico, et postea petierunt regem, nulli fecerunt iniuriam. Vel respublica dedit auctoritatem regi, quam non potest repetere, si sine conditione dedit in perpetuum illi et suis successoribus. Etiamsi expediat, non licet tunc mutare principatum. Verum est quod, si rex esset tyrannus quantum ad gubernationem, posset respublica illum deponere. Nam etsi respublica dederit auctoritatem suam, tamen manet apud eam ius naturale defendendi se; et si aliter non potest, potest reiicere regem.

Dubitatur utrum princeps posset, ad gubernationem civilem, restituere omnes leges quae fuerunt in Veteri testamento ad gubernationem reipublicae. Et videtur quod sic, quia habet potentiam non limitatam, et illae leges fuerunt omnes bonae et omnia praecepta iudicialia.

523. Ps 147, 20: «Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis».

524. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 2 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 493: «Est autem duplex communicatio hominum ad invicem: una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum».

525. A la muerte de Josué, el gobierno de Israel queda en manos de los Jueces hasta que fue elegido rey Saúl (1095-1055).

[Lección 137]

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si los preceptos judiciales fueron establecidos de forma adecuada a la convivencia de los pueblos.*

En contra están las palabras de la Escritura: *No hizo tal a pueblo alguno.* El Doctor dice que las leyes del pueblo o las establece la autoridad de los príncipes o la autoridad privada. Y ya dijo antes que hay tres formas de gobierno y que provienen de la comunidad política.

Surge, por tanto, la duda de si la comunidad política puede cambiar a voluntad un gobierno por otro, como hicieron los hijos de Israel, los cuales primero fueron gobernados por jueces y luego buscaron un rey; la pregunta es si pecaron. Por el contrario, si ahora le está permitido a la comunidad política rechazar a los reyes y convertirse en aristocracia, en ese caso la comunidad política puede cambiar todo el derecho humano.

Responde a esto que el principado, la autoridad para gobernar, reside en la misma comunidad política, o no. Si se rige por una forma de gobierno timocrática, entonces se rige a sí misma; y en tal caso no hay duda de que puede cambiar el régimen, puesto que lo tiene en sí misma y puede conferirlo a quien quiera. En la forma de gobierno aristocrático parece que también puede hacerlo, pues aunque sea gobernada por los mejores, la autoridad, sin embargo, no reside en ninguna persona privada, sino en la comunidad política, que elige a unos senadores para gobernarla. Por consiguiente, en este caso parece que también puede cambiar, como hicieron los hijos de Israel, que eran gobernados por un régimen aristocrático y después buscaron un rey y no cometieron injusticia alguna contra nadie. O si la comunidad política hubiera entregado la autoridad para siempre al rey, sin poner condiciones ni a él ni a sus sucesores, entonces no puede reclamarla. Y, aunque de hecho fuera conveniente, no sería lícito en este caso cambiar el gobierno. Sin embargo, ciertamente si el rey gobernase como un tirano, la comunidad política lo podría deponer. Pero, a pesar de que la comunidad política hubiese dado su autoridad, aún mantendría en su poder el derecho natural de defenderse; y, si no tuviera otro modo de hacerlo, podría deponer al rey.

Se suscita la duda de si el príncipe, para el gobierno de la ciudad, puede restablecer todas las leyes vigentes en el Antiguo Testamento. Parece que sí, porque tiene un poder ilimitado y aquellas leyes y los preceptos judiciales fueron todos legítimos.

[Lezione 137]

ARTICOLO SECONDO.— *Se i precetti giudiziali furono dati convenientemente in quanto alla convivenza dei popoli.*

Ma contro vi è: *Non ha fatto questo con nessun altra nazione.* Il Dottore dice che le leggi del popolo sono stabilite o dall'autorità del prìncipe, o da una autorità privata. E già prima disse che vi sono tre specie di governo e che derivano dalla comunità politica.

Ci si chiede dunque se la comunità politica possa cambiare per sua stessa volontà il governo in un altro, come fecero i figli di Israele, i quali prima erano governati dai giudici, poi chiesero un re: peccarono? E ora al contrario: se sia lecito alla comunità politica rifiutare i re e trasformarsi in una aristocrazia, infatti la comunità politica può mutare il diritto umano.

A ciò si risponde che o il principato in sé, ovvero l'autorità di governo, risiede nella stessa comunità politica, o no. Per esempio, se è retta da un regime timocratico, allora essa stessa si governa da sé. E in tale caso non vi è dubbio che possa mutare il governo, poiché la comunità politica stessa lo ha in sé, e può darlo a chi vuole. E anche nel principato aristocratico sembra essere lo stesso, infatti anche se è governato dagli ottimati, tuttavia l'autorità non risiede presso una qualche persona privata, ma presso la comunità politica che elegge alcuni senatori perché governino. Sembra dunque che possa anche mutare, così come accadde ai figli di Israele, i quali erano governati da un regime aristocratico e, se pur chiesero dopo un re, tuttavia non offesero nessuno. O la comunità politica diede l'autorità al re. E se la diede senza condizioni in perpetuo a lui e ai suoi successori essa non la può reclamare. Anche se infatti convenisse, non è lecito in questo caso mutare il governo. Ma è vero che, se il re governasse da tiranno, la comunità politica lo potrebbe deporre. Infatti, anche se la comunità politica avesse dato la sua autorità, tuttavia rimane in essa il diritto naturale di difendersi; e se non può fare altrimenti, può deporre il re.

Ci si domanda se il principe possa, per il governo della comunità politica, ristabilire tutte le leggi che erano nel Vecchio Testamento. E sembra di sì, poiché ha potere illimitato, e quelle leggi e tutti i precetti giudiziali furono tutti buoni.

In contrarium est quod in lege Veteri sunt aliquae leges quae videntur repugnare iuri naturali, ut de pluralitate uxorum[526], item de repudio[527], et de morte innocentum[528], et habebant legem quod occiderent omnes Amalechitas[529]. Ergo videtur quod princeps non posset restituere omnes leges illas.

Respondetur per propositiones.

PRIMA: *Rex non potest condere omnes leges civiles quas Deus potest*.

Ista propositio est nota, quia Deus potest pro utilitate populi dispensare in iure naturali, quod non potest aliquis homo. Ergo etc. Immo Deus iam fecit illud, quia dispensavit quod aliqui haberent plures uxores[530], et in repudio[531]. Sed dicetis, si hoc est verum, sequitur quod princeps non habet sufficientem auctoritatem condendi leges utiles ad regimen reipublicae.

Propter hoc sit SECUNDA PROPOSITIO: *Illud quod est contra ius naturale, non potest esse universaliter et ut in plurimum esse utile reipublicae*.

Et sic nihil perit de auctoritate regis quod non dispenset in iure naturali. Immo non posset respublica constare sine iure naturali, quod conditum est propter utilitatem reipublicae. Ergo quod est contra ius naturale, non potest universaliter esse utile reipublicae. Nihilominus in casu et pro tempore et pro aliqua certa natione potest esse utile quod est contra ius naturale, ut patet de pluralitate uxorum, quae est contra ius naturale, tum propter concordiam familiae et educationem liberorum, tum quia unus non potest bene sufficere pluribus uxoribus. Item interficere innocentes non potest esse universaliter utile reipublicae, sed bene pro tempore, quia illi amalechitae[532] erant impii et inimici Dei, et Deus volebat omnino eos delere ut nec semen eorum remaneret.

TERTIA PROPOSITIO, in qua videtur aliqua difficultas: *Rex non potest quicquid potest respublica*.

Circa istam disputant doctores, an rex sit dominus rerum omnium quae sunt
f. 183 in suo regno. // Aliqui dicunt quod non, sed gubernator. In contrarium est quod omnes vocant eum dominum et subditi sunt vassalli, qui non dicuntur nisi respectu domini.

526. Gen 26, 34; Gen 28, 9 et 30, 3; Deut 21, 15; Iud 8, 30; 3 Reg 11. 1-8.
527. Deut 24, 1-4.
528. Cfr. Jos 6, 4 ; Idc 16, 27-30.
529. Ex 17, 8-16.
530. Vide supra notam 526.
531. Vide supra notam 527.
532. Vide supra notam 529.

En contra está el que en la ley Antigua existen algunas leyes que parecen ir en contra del derecho natural, como, por ejemplo, la pluralidad de esposas; y lo mismo podemos decir del repudio y de la muerte de los inocentes; y que tuvieran una ley que les mandaba matar a todos los amalecitas. Luego parece que un príncipe no podría restablecer todas aquellas leyes.

Se responde a esto con las siguientes proposiciones:

PRIMERA: *El rey no puede dictar todas las leyes civiles, mientras Dios puede hacerlo*.

Esta proposición es clara, porque Dios en beneficio del pueblo puede dispensar respecto al derecho natural y esto no lo puede hacer cualquier hombre; luego... Más aún, Dios ya lo ha hecho, porque ha dispensado a algunos para que pudieran tener varias mujeres, y asimismo ha dispensado en cuanto al repudio. Pero diréis: si esto es cierto, de aquí se sigue que el príncipe no tiene la suficiente autoridad para dar leyes beneficiosas para el gobierno de la comunidad política.

Por eso la SEGUNDA PROPOSICIÓN es: *Lo que es contrario al derecho natural no puede ser siempre y universalmente beneficioso para la comunidad política*.

De este modo no disminuye en nada la autoridad del rey el que no pueda dispensar respecto al derecho natural. Más aún, la comunidad política no puede subsistir sin derecho natural, que fue instituido para su beneficio; luego lo que es contrario al derecho natural no puede universalmente ser beneficioso para la comunidad política. Sin embargo, en un caso concreto y en un momento determinado, y para una nación particular, puede ser beneficioso lo que es contrario al derecho natural, como es evidente en el caso de la pluralidad de esposas, que es algo que va contra el derecho natural, tanto por la concordia de la familia y la educación de los hijos, como porque nadie puede cumplir bien con varias mujeres. Asimismo, matar a un inocente no puede ser universalmente útil a la comunidad política, pero puede ser legítimo en un momento determinado, porque aquellos amalecitas eran impíos y enemigos de Dios y Dios quería eliminarlos por completo para que no quedara de ellos ni la simiente.

LA TERCERA PROPOSICIÓN parece ofrecer cierta dificultad. *Dice que el rey no tiene el mismo poder que la comunidad política*.

Sobre esta proposición hay disputas entre los doctores, acerca de si el rey es señor de todo cuanto hay en el reino. Algunos dicen que no es señor, sino gobernador de todo. En contra de esto está el que todos lo llaman señor y que los súbditos son vasallos y éstos sólo se denominan así en relación con su señor.

Contro vi è che nella legge Antica vi sono alcune leggi che sembrano andare contro al diritto naturale come, ad esempio, la pluralità delle mogli. Lo stesso si può dire a riguardo del ripudio, e della morte degli innocenti; e che vi fosse una legge che ordinava di uccidere tutti gli amaleciti. Dunque sembra che il prìncipe non possa ristabilire tutte quelle leggi.

Si risponde per asserzioni.

PRIMA PROPOSIZIONE: *il re, al contrario di Dio, non può dare tutte le leggi civili*.

Questa proposizione è chiara, poiché Dio può per il bene del popolo dispensare nel diritto naturale, cosa che non può fare nessun uomo. Dunque… Anzi Dio lo fece, poiché dispensò affinché alcuni avessero più mogli, e anche a riguardo del ripudio. Ma direte: se ciò è vero, segue che il prìncipe non ha la sufficiente autorità per dare leggi utili per il governo della comunità politica.

Per questo la SECONDA PROPOSIZIONE è: *quello che è contro il diritto naturale, non può essere sempre e nella maggior parte dei casi utile alla comunità politica*.

E così non perde nulla l'autorità del re per il fatto di non potere dispensare nel diritto naturale. Anzi la comunità politica non potrebbe esistere senza il diritto naturale, che fu istituito per la sua utilità. Dunque ciò che è contro il diritto naturale, non può universalmente essere utile alla comunità politica. Tuttavia, in un caso concreto e in un momento determinato, per una particolare nazione può essere utile ciò che è contro il diritto naturale, come è evidente nel caso della pluralità di mogli, che va contro il diritto naturale, tanto per la concordia famigliare e l'educazione dei figli, quanto perché un solo uomo non è in grado di bastare a più mogli. Allo stesso modo uccidere degli innocenti non può essere universalmente utile alla comunità politica, ma può essere legittimo in un determinato momento, perché quegli amaleciti erano empi e nemici di Dio, e Dio voleva eliminarli totalmente in modo che non rimanesse neanche il loro seme.

TERZA PROPOSIZIONE, nella quale sembra esservi una qualche difficoltà: *il re non può tutto ciò che può la comunità politica*.

A riguardo di questa proposizione i dottori discutono, se il re sia il signore di tutte le cose che sono nel suo regno. Alcuni dicono di no, ma che è il governatore. Contro vi è che tutti lo chiamano signore e che i sudditi sono vassalli, i quali sono così denominati per rispetto del signore.

Respondetur quod est dominus, et non solum habet gubernationem sed et dominium. Secundo dico quod non est dominus proprietarius, nec potest uti pro libito rebus publicis, ut faciat quicquid velit de equo meo, sicut ego. Nec posset dare pro libito civitatem hanc regi Franciae nisi pro utilitate reipublicae, nec unum vassallum potest dare alicui nisi pro utilitate reipublicae, ut quando dat viro forti praemium, est utilitas reipublicae ut alii animentur ad fortitudinem. De suis autem tributis potest facere quicquid velit, sicut etiam clerici de suis reditibus. Ex hoc sequitur probatio illius tertiae propositionis, quia respublica potest dare quicquid vellet de terris suis; si sit libera dico, et non dederit suum regimen regi. Et tamen rex non potest tale quid simile facere. Et patet etiam, quia respublica non transtulit dominium rerum suarum in regem, sed gubernationem.

QUARTA PROPOSITIO: *Quascumque leges posset condere respublica si esset libera, easdem potest et rex, quia quodammodo regimen est mixtum, et habet quodammodo regimen limitatum.*

QUINTA PROPOSITIO: *Circa illa quatuor quae numerat Doctor*[533] *rex potest facere leges: de ordine principis ad populum, et populorum inter se, et populi ad extraneos, et alterius etc., si sit utile reipublicae.*

Unde sequitur quod rex potest imponere tributa. Disputant multi an gabellae modo sint iustae, quia videtur quod non, cum cessaverint bella ad quae sunt exactae. Sed non oportet respicere illud, sed quod sit modo utile reipublicae ad sumptos publicos. Quia modo posset rex exigere, et sic esset utile reipublicae, et imponere tributa portabilia. Et econtrario si essent aliunde sufficientes reditus ad sumptos publicos in utilitatem reipublicae, posset tollere tributa quae solvebat, licet non sit cuiuscumque hoc iudicare, sed bene potest constare an sit utile.

SEXTA PROPOSITIO: *Si lex est expediens bono publico, quantumcumque sit in damnum privatorum hominum, illa est iusta et potest condi. V. gr. «mandan echar del reyno las tarjas»*[534]*: est utile, licet sit in detrimentum aliquorum privatorum. Item nemo habeat mulas etc.*[535]

533. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 2 in corp., BAC 149 Madrid 1956, 493-494; *Ibid*. art. 3 et 4, 504-516.

534. Tarjas, moneda castellana con un león por una cara y por la otra un castillo. Era de cobre y con poca liga de plata, valía la cuarta parte de un real de vellón.

535. *Novisíma recopilación* lib.VI, tit. 15, l. 2 *Códigos españoles concordados y anotados* t. 8, Madrid 1850.

Se responde que es señor y que no sólo posee el gobierno, sino también el dominio. En segundo lugar, que el señor no es propietario, ni puede disponer a su antojo de los bienes públicos, de tal manera que, por ejemplo, pueda hacer lo que se le antoje con mi caballo, como lo hago yo. Ni tampoco podría entregar por capricho una ciudad al rey de Francia, a no ser en beneficio público de la comunidad política, como, por ejemplo, cuando otorga un premio a un hombre valiente es beneficioso para la comunidad política, con el fin de que otros se animen a ser valientes. Sin embargo, de sus tributos puede disponer a su arbitrio, como los clérigos de sus rentas. De ello se infiere la prueba de la tercera proposición, que la comunidad política puede ceder lo que quiera de sus tierras; siempre que sea libre, digo, y no haya entregado su gobierno al rey. El rey, por el contrario, no puede hacer algo semejante. Esto es también evidente, porque la comunidad política no transfiere el dominio de sus cosas al rey, sino el gobierno.

CUARTA PROPOSICIÓN: *Todas las leyes que pudiera dictar la comunidad política, por ser libre, las podría dictar también el rey, porque en cierto modo el régimen es mixto y tiene de algún modo un régimen limitado.*

QUINTA PROPOSICIÓN: *El rey puede dictar leyes de las cuatro cosas que enumera el Doctor: de la dependencia del príncipe respecto al pueblo, y de los pueblos entre sí, y de los pueblos respecto a los extranjeros, y de los unos con los otros, si es beneficioso para la comunidad política.*

De esto se deduce que el rey puede imponer tributos. Muchos discuten si las gabelas son justas ahora, pues parece que no, al haber cesado las guerras y habiendo aquéllas sido impuestas para sostenerlas. Pero no conviene fijarse en ese aspecto, sino en si ahora es algo beneficioso para el gasto público de la comunidad política. Porque el rey podría ahora exigirlas y en ese caso la comunidad política obtendría un beneficio y podría imponer tributos soportables. Por el contrario, si en beneficio de la comunidad política, para el gasto público, se obtuviesen suficientes rentas de otra parte, podría suprimir los tributos que se pagan; aunque no le corresponde a cualquiera emitir un juicio sobre esto, pero bien puede dilucidarse si esto es beneficioso.

SEXTA PROPOSICIÓN: *Si una ley es beneficiosa para el bien público, aunque perjudique a algunos particulares, es justa y puede dictarse tal ley, por ejemplo, «mandar echar del reino las tarjas» es beneficioso, aunque sea en perjuicio de algunos particulares. Igualmente la ley que prohíbe que nadie tenga mulas.*

Si risponde che è signore, e non solo ha il governo ma anche il dominio. In secondo luogo dico che il signore non è proprietario, né può usare a suo capriccio i beni pubblici, per esempio, se facesse ciò che vuole del mio cavallo, come faccio io. Né potrebbe dare a suo capriccio una città al re di Francia, se non per il bene della comunità politica. Non può dare nemmeno un solo vassallo se non è per il bene della comunità politica come, ad esempio, quando dà un premio ad un uomo valoroso, è per il bene della comunità politica affinché altri si animino ad essere valorosi. Tuttavia, dei suoi tributi, può fare ciò che vuole, come anche i chierici delle proprie rendite. Da ciò segue la dimostrazione della terza proposizione, poiché la comunità politica può dare ciò che vuole delle sue terre; sempre che, intendo, sia libera e non abbia dato al re il proprio governo. E, tuttavia, il re non può fare qualcosa di simile. Ed è evidente anche, poiché la comunità politica non ha trasferito al re il dominio dei suoi beni, ma il loro governo.

QUARTA PROPOSIZIONE: *tutte le leggi che può la comunità politica emanare essendo libera, queste stesse può emanarle anche il re, poiché in un certo modo il regime è misto, e ha in un certo modo un governo limitato.*

QUINTA PROPOSIZIONE: *il re può fare leggi a riguardo delle quattro cose che enumera il Dottore: per ciò che concerne la gerarchia fra prìncipe e popolo, e dei popoli al loro interno, e dei popoli nei confronti degli stranieri, degli uni con gli altri, ecc. se è utile alla comunità politica.*

Da ciò si deduce che il re può imporre tributi. Molti discutono se le tasse ora siano giuste, poiché sembrerebbe di no, dato che sono cessate le guerre per le quali sono state richieste. Ma non bisogna fissarsi su questo aspetto, bensì bisogna considerare se ciò sia utile alla comunità politica per le spese pubbliche. Poiché ora il re, e in questo caso sarebbe utile alla comunità politica, potrebbe esigerle e imporre tributi sopportabili. Al contrario, se vi fossero per il bene della comunità politica redditi sufficienti per le spese pubbliche prelevabili da altra parte, potrebbe eliminare i tributi che faceva pagare; sebbene giudicare questo non spetti a chiunque, ma certamente si può verificare se sia utile.

SESTA PROPOSIZIONE: *Se una legge è vantaggiosa per il bene pubblico, per quanto sia uno svantaggio per alcuni privati, essa è giusta e può essere decretata. Per esempio, si ordina di eliminare tutte le monete d'argento dal regno: è utile, sebbene sia a svantaggio di un qualche privato. Allo stesso modo la legge che proibisce avere delle mule, ecc.*

SEPTIMA PROPOSITIO: *In lege facta pro bono communi rex potest dispensare ex rationabili causa, etiam cum detrimento privatorum hominum. Puta lex est lata de fidecommissis, id est «de los mayorazgos»*[536]*: rex potest dispensare cum aliquo ex rationabili casu. Potest concedere alicui quod vendat oppidum*[537]*, licet sit in detrimentum primogeniti. Eodem modo est lex quod pater non det uni filio super alios plus quam ternam et quartam*[538]*: tamen ex rationabili causa potest rex dispensare, immo quod faciat fideicommissum, «que haga mayorazgo a uno».*

OCTAVA: *Si sine causa rationabili rex dispensaret cum aliquo cum detrimento alicuius privati hominis, rex faceret illi iniuriam; ut si concedat patri quod vendat unum oppidum etc., facit iniuriam filio.*

NONA PROPOSITIO: *Facta dispensatione sine causa rationabili cum detrimento alicuius, dubium est an dispensatio teneret in foro conscientiae. Ut si rex concedat quod possit quis vendere «su mayorazgo», an licite possit quis emere, dubium est.*

Et probatur quod sic. Quia qui habet dispensationem non peccat quia facit contra legem. Rex peccavit si peccatum est; non iste cui lex est dispensata. In contrarium videtur quod, postquam quis habuit suam primogenituram, non posset rex iubere quod divideret eam cum fratribus. Ergo nec ante potuit quam ille habuisset hereditatem.

DECIMA: *Probabilius est quod, etsi rex sine causa rationabili dispenset, quod dispensatio tenet, et alius potest licite emere.*

Patet quia iste non habebat aliud ius ad fideicommissum nisi ex lege; quae si est ei relaxata, iam potest etc. Verum est quod si rex non dat causas rationabiles quare dispensat, praesumitur in iure quod dispensatio est subreptitia, et nihil valet ut nostris temporibus.

UNDECIMA PROPOSITIO: *Non quicquid rex potest facere per legem, potest iuste facere per dispensationem. Ut posset facere quod omnes primogeniturae sint bona portabilia.*

Et non dubitatis quin aliquando ita erit, quia omnes qui scribunt de republica dicunt quod est perniciosum quod omnia bona veniant ad paucos, et

536. *Novisíma recopilación* lib. X, tit. 17, l. 1-7 y 10 *Códigos españoles concordados y anotados* t. 9, Madrid 1850, 388-391.

537. *Novisíma recopilación* lib. V, tit. 1, l. 3, *Códigos españoles concordados y anotados* t. 8, Madrid 1850, 344.

538. *Novisíma recopilación* lib. X, tit. 20, l. 8, *Códigos españoles concordados y anotados* t. 9, Madrid 1850, 400.

SÉPTIMA PROPOSICIÓN: *En materia de ley hecha para el bien común el rey puede dispensar por causa razonable, incluso con perjuicio de algunos particulares. Por ejemplo, se dicta una ley de fideicomiso, esto es, «de los mayorazgos». El rey puede dispensar a alguno en un caso razonable. Puede permitir a alguien que venda una fortaleza, aunque sea en detrimento del primogénito. Lo mismo respecto a la ley que ordena que el padre dé a un solo hijo más de la tercera y cuarta parte; sin embargo, por causa razonable el rey puede dispensar, más aún, puede concederle que otorgue fideicomiso, «que haga mayorazgo a uno».*

OCTAVA: *Si el rey dispensara a alguien sin causa razonable, con perjuicio de algún particular, cometería injusticia contra éste, como, por ejemplo, si concede al padre que venda una fortaleza comete injusticia contra el hijo.*

NOVENA PROPOSICIÓN: *Hecha la dispensa sin causa razonable con perjuicio de alguien, se plantea la duda de si la dispensa obliga en el foro de la conciencia. Como, por ejemplo, si el rey concede a alguien que pueda vender «su mayorazgo» se suscita la cuestión de si alguien puede comprarlo lícitamente.*

Se prueba que sí, porque el que tiene la dispensa no peca por obrar contra la ley. Si existe pecado, quien peca es el rey, no quien ha sido dispensado de la ley. En contra está que parece que, después que uno tuvo su primogenitura, el rey no puede ordenar que la comparta con sus hermanos; luego tampoco podía antes de que él obtuviera la herencia.

DÉCIMA: *Es más probable que, aunque el rey dispense sin causa, la dispensa obligue y, en ese caso, otro puede comprar lícitamente.*

Esto es evidente, porque no tenía derecho al fideicomiso, sino por la ley; y, si para él queda sin vigencia, ya puede hacerlo. Es verdad que, si el rey no aduce las causas razonables por la que dispensa, en derecho se presume que la dispensa se hace con ocultación y carece de valor, como sucede en nuestros tiempos.

UNDÉCIMA PROPOSICIÓN: *No todo lo que el rey puede hacer mediante la ley, puede hacerlo con justicia mediante la dispensa. Como, por ejemplo, puede convertir todas las primogenituras en bienes muebles.*

Y no dudéis de que alguna vez será así, porque todos los que escriben de la comunidad política afirman que es pernicioso que todos los bienes lleguen a ser posesión de unos pocos,

SETTIMA PROPOSIZIONE: *in una legge fatta per il bene comune il re può dispensare per una causa ragionevole, anche quando ciò è a svantaggio di un privato. Considera: che venga data una legge di fidecommesso, cioè di maggiorascato. Il re può dispensare per un motivo ragionevole. Può concedere, per esempio, a qualcuno che venda una fortezza, sebbene sia a sfavore del primogenito. Allo stesso modo vi è la legge che il padre non dia a un solo figlio più della terza o quarta parte: tuttavia il re può dispensare per un motivo ragionevole, anzi può concedere fidecommesso, ossia, che faccia maggiorascato a favore di uno.*

OTTAVA PROPOSIZIONE: *se senza una causa ragionevole il re dispensasse qualcuno a svantaggio di un altro privato, il re farebbe ingiuria a questo ultimo; per esempio: se concedesse al padre di vendere una fortezza ecc., commette ingiustizia contro il figlio.*

NONA PROPOSIZIONE. *Fatta la dispensa senza una causa ragionevole con svantaggio di qualcuno, si pone il problema se la dispensa obblighi in coscienza. Per esempio: come se il re concedesse a qualcuno che possa vendere il suo maggiorascato, è dubbio se qualcuno possa comprarlo lecitamente.*

E si prova di sì, perché chi ha la dispensa non pecca per agire contro la legge. Se è stato commesso un peccato, è stato il re a farlo, non colui al quale fu concessa la dispensa. Contro sembra che, dopo che qualcuno ha avuto la sua primogenitura, il re non potrebbe comandare che la divida con i suoi fratelli: dunque non avrebbe potuto concederla neppure prima che quello avesse l'eredità.

DECIMA PROPOSIZIONE: *è più probabile che, anche se il re dispensasse senza una causa ragionevole, la dispensa obblighi e l'altro possa lecitamente comprare.*

È evidente poiché questo non aveva altro diritto al fidecommesso se non per legge; e se questa non è vigente per lui, allora può, ecc. È vero che se il re non dà cause ragionevoli per la sua dispensa, nel diritto si presume che la dispensa è surrettizia e a nulla vale, come accade ai giorni nostri.

UNDICESIMA PROPOSIZIONE: *non tutto ciò che il re può fare per mezzo della legge, può farlo giustamente per mezzo della dispensa. Come, per esempio, fare sì che tutte le primogeniture siano beni mobili.*

E non dubitate che una volta o l'altra sarà così, poiché tutti coloro che scrivono a riguardo della comunità politica dicono che è dannoso che tutti i beni vadano a pochi e che tutti gli altri

omnes alii manent pauperes et servi. Posset ergo facere rex leges quod nullum esset fideicommissum. Tamen dato quod illud esset iustum per legem, non posset nunc facere per dispensationem, quia lex debet esse communis, et quod prodest uni prosit alteris. Et posset tollere legem de suspendendis furibus[539] et facere aliam, non tamen dispensare cum aliquibus cum detrimento aliorum sine causa.

DUODECIMA PROPOSITIO. *Generaliter in rebus temporalibus lex condita a rege dat ius et adimit ius in foro conscientiae.*

Iam supra dictum[540] est quod leges obligant in foro conscientiae.

Hoc est loquendo generaliter de potestate regia.

In particulari sit DECIMATERTIA PROPOSITIO: *Rex pro nulla causa et pro nulla utilitate reipublicae potest condere legem quod occidantur innocentes, etiam contra infideles, quia est contra praeceptum iuris naturalis. Sunt homicidae qui faciunt.*

Solus Deus est dominus vitae et mortis, intelligitur de per se loquendo, quando innocentes possunt servari. Nam per accidens potest bombarda occidere tam innocentes quam nocentes. —O pervenient ad adultam aetatem et bella gerent cum christianis nisi cum sunt pueri occidantur!— Ad hoc potest omnes ducere captivos.

ARTICULUS TERTIUS[541] ET QUARTUS[542].—
Clara sunt omnia[543]: utrum Deus dedit leges patribus quomodo se deberent habere circa filios et familiam.

539. *Fuero Real* lib. IV, 5, 6 *Códigos españoles concordados y anotados* t. 1, Madrid 1847, 406; *Partida séptima* 14, 18 *Códigos españoles concordados y anotados* t. 4, Madrid 1848, 374-375.

540. Vide supra p.x.

541. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 504: «Utrum iudicialia praecepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos».

542. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 4, BAC Madrid 1956, 510: «Utrum convenienter lex Vetus praecepta ediderit circa domesticas personas».

543. Thomas, *I II* quaest. 105, art. 3 et 4, BAC 149 Madrid 1956, 504-516.

permaneciendo pobres y siervos todos los demás. Por consiguiente, el rey podría dictar leyes que prohibieran el fideicomiso. Sin embargo, aunque fuera justo que lo hiciera mediante la ley, no podría hacerlo mediante la dispensa, porque la ley debe ser común para todos y lo que beneficia a uno debe beneficiar también a los demás. Podría abolir la ley de ahorcar a los ladrones y sustituirla por otra; pero no puede, sin causa, dispensar a algunos con perjuicio de otros.

DUODÉCIMA PROPOSICIÓN: *Generalmente, en las cosas temporales, la ley dictada por el rey da derecho y quita derecho en el foro de la conciencia.*

Ya antes se ha dicho que las leyes obligan en el foro de la conciencia.

Esto es lo que cabe decir en general de la potestad regia.

Tratemos de la DECIMOTERCERA PROPOSICIÓN en particular. *El rey no puede por ninguna causa, ni en beneficio de la comunidad política, dictar una ley para que se mate a inocentes, ni siquiera contra los infieles, porque esto es contrario al precepto del derecho natural. Quienes obran así son homicidas.* Sólo Dios es señor de la vida y de la muerte, se entiende hablando del hecho en sí, cuando se puede salvar a los inocentes; pues accidentalmente una bombarda puede matar tanto a inocentes como a culpables. ¡Oh, alcanzarán la edad adulta y harán la guerra con los cristianos, a no ser que hayan muerto siendo niños! Además puede hacer prisioneros a todos.

ARTÍCULOS TERCERO Y CUARTO

Todo está claro: si Dios dio leyes a los padres acerca de cómo han de comportarse con sus hijos y con su familia.

rimangano poveri e servi. Pertanto il re potrebbe fare leggi che proibiscano il fidecommesso. Tuttavia, ammesso che quello fosse giusto per legge, il re non potrebbe farlo per mezzo di dispensa, poiché la legge deve essere comune a tutti, e ciò che giova a uno dovrebbe giovare anche agli altri. E potrebbe togliere la legge sull'impiccagione dei ladri e farne un'altra, tuttavia non può dispensare alcuni a svantaggio di altri senza una causa ragionevole.

DODICESIMA PROPOSIZIONE. *In generale, nelle cose temporali, la legge emanata dal re dà diritto e toglie diritto in coscienza.*

Già prima è stato detto che le leggi obbligano in coscienza.

Questo bisogna dire in generale della potestà regia.

Discutiamo specificatamente la TREDICESIMA PROPOSIZIONE. *Il re per nessuna causa e per nessuna utilità della comunità politica può dare una legge per la quale siano uccisi gli innocenti, neppure contro gli infedeli, poiché è contro un precetto di diritto naturale. Coloro che lo fanno sono degli omicidi.*

Solo Dio è signore della vita e della morte, si intende parlando in sé e per sé, quando si possono salvare gli innocenti. Infatti accidentalmente una cannonata può uccidere tanto degli innocenti quanto dei colpevoli. - Giungeranno all'età adulta e faranno la guerra con i cristiani se non sono uccisi quando sono piccoli!-. A questo scopo si possono fare tutti prigionieri.

ARTICOLO TERZO E QUARTO

Tutto è chiaro: se Dio diede leggi ai padri su come si dovessero comportare a riguardo dei figli e della famiglia.

QUAESTIO 106
⌊*Lectio 138*⌋
DE LEGE EVANGELII[544]

ARTICULUS 1.— *Utrum lex Nova sit scripta*

Respondet *quod principaliter est lex indita, secundario vero est lex scripta*[545].

Probat primum quia unumquodque videtur esse quod est potissimum in eo ex IX *Ethicorum*[546], sicut homo dicitur rationalis et non vocatur animal. Sed gratia est potissimum in lege Nova, et haec est indita cordibus hominum. Ergo... Pertinet hoc ad expositionem Sacrae Scripturae; quare lex Nova non vocatur lex scripta, cum sit etiam scripta sicut et Vetus. Est expressa illa auctoritas Hieremiae[547] quam Paulus inducit 2 Cor 3 [548]. Etiam (Jo 14) : *Ille vos docebit omnia*[549], et (1 Io 2): *Unctio eius docet vos de omnibus*[550]. Propterea etiam lex Evangelica vocatur lex amoris, et Vetus timoris, quae inducebat homines per timorem ad servandum etc., sed Nova per amorem. (Rom 8): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*[551]. Ubi Augustinus[552] dicit, brevis differentia Veteris et
f. 184 Novae legis, timor et amor etc. // Sed non videtur ita clarum quare non vocetur scripta cum sit scripta.

Potest dici litteraliter quod haec est differentia, quia Vetus testamentum ad litteram datum est scriptum immediate in tabulis lapideis, lex autem Nova non lata

544. Thomas, *I II* quaest. 106, BAC 149 Madrid 1956, 521: «De lege Evangelica quae dicitur lex Nova secundum se».

545. 546 Tomas, *I II* quaest. 106, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 523.

546. Aristoteles, *Ethica ad Nicomachum* lib. IX, cap. 8, Didot t. 2, 123.

547. Ier 31, 31. 33: «Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Iuda foedus novum [...] Sed hoc erit pactum quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus: Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam, et ero eis in Deum et ipsi erunt mihi in populum».

548. 2 Cor 3, 3. 6: «Manifestati quod epistola estis Christi, ministrata a nobis, et scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi: non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus [...] Qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti: non littera, sed Spiritu: littera enim occidit, Spiritus autem vivificat».

549. Io 14, 26.

550. 1 Io 2, 27.

551. Rom 8, 15.

552. Augustinus, *Expositio quarumdam propositionem ex epistola ad Romanos* 52, PL 35, 2074, BAC 187 Madrid 1959, 34-35: «Evidentissime duorum Testamentorum distinta sunt tempora, Illud enim ad timorem pertinet, Novum autem ad caritatem. Sed quaeritur quis sit spiritus servitutis? Nam spiritus adoptionis filiorum, utique Spiritus sanctus est. Spiritus ergo servitutis in timore, ille est qui potestatem habet mortis; quia ipso timore per totam vitam rei erant servitutis qui sub Lege agebant, non sub gratia. Nec mirum est quod eum acceperunt per divinam providentiam qui bona temporalia sectabantur, non quia ipsius est Lex et mandatum...»

CUESTIÓN 106
LA LEY DEL EVANGELIO
[Lección 138]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley Nueva es una ley escrita.*

Responde *que primariamente es una ley inspirada, pero de manera secundaria es una ley escrita.*

Lo prueba, primero, porque parece que cada cosa es aquello que es primariamente, según las palabras de los *Éticos*, como, por ejemplo, se dice que el hombre es racional y no se le llama animal. Ahora bien, la gracia es lo más importante en la ley Nueva y está inscrita en el corazón del hombre; luego... Esto corresponde a la exposición de la Sagrada Escritura; por eso la ley Nueva no se denomina ley escrita, aunque lo sea también como la Antigua. Es manifiesta la autoridad de Jeremías, que Pablo aduce; y también Juan: *Él os lo enseñará todo, y la unción os lo enseña todo.* Por eso también la ley Evangélica se denomina ley del amor y la Antigua del temor, porque inducía a los hombres a cumplirla por el temor; por el contrario, la Nueva, por el amor: *No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor.* A propósito de esto dice Agustín que la escasa diferencia entre la ley Antigua y la Nueva reside en el temor y el amor. Pero no parece tan claro por qué no ha de llamarse escrita, siendo escrita.

Respecto al sentido literal, puede decirse que la diferencia está en que el Antiguo Testamento se dio inmediatamente escrito de manera literal en

QUESTIONE 106
A RIGUARDO DELLA LEGGE EVANGELICA
[Lezione 138]

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge Nuova sia stata scritta.*

Risponde *che in primo luogo è una legge proclamata, ma secondariamente è una legge scritta.*

Lo prova, in primo luogo, poiché sembra che ogni cosa è quello che è principalmente secondo ciò che si afferma nel IX libro dell'*Etica*, come, per esempio, l'uomo è detto razionale e non è chiamato animale. Ora, la grazia è ciò che è più importante nella legge Nuova, e questa è inscritta nel cuore degli uomini. Dunque. Ciò corrisponde alla spiegazione della Sacra Scrittura; per questo la legge Nuova non è denominata legge scritta, sebbene lo sia così come l'Antica. È esplicita l'autorità di Geremia che san Paolo cita nella II lettera ai Corinzi. Anche Giovanni «Egli vi insegnerà tutto», e «La sua unzione vi istruisce su tutto». Per questa ragione la legge Evangelica è chiamata anche legge dell'amore, e la legge Antica del timore, poiché obbligava gli uomini per mezzo del timore ad osservarla, ecc., mentre la Nuova per mezzo dell'amore: «Non riceveste uno spirito di schiavitù da essere di nuovo in uno stato di timore». A proposito di ciò Agostino dice che la piccola differenza fra la legge Antica e la Nuova risiede fra il timore e l'amore, ecc. Ma non risulta essere così chiaro perché non la si chiami scritta, dal momento che è scritta.

Letteralmente si può dire che questa è la differenza, che il Vecchio Testamento fu dato scritto direttamente parola per parola in tavole di pietra,

est in scriptis. Nihil enim Christus reliquit in scriptis, qui est legislator. Evangelistae postea scripserunt et apostoli. Lex vero Vetus ab ipso legislatore fuit scripta.

Et potest hoc confirmari quod quando Paulus dixit eam *scriptam in cordibus*[553], forte nondum erat scriptum Evangelium. Secundo si est scripta, hoc est per accidens, quia etsi non scriberent evangelistae, nihilominus esset sicut et nunc. Et Hieronymus[554] prologo super Matthaeum dicit.

Tertio potest dici quod lex non solum dicitur doctrina ipsa, sed etiam inclinatio quaedam ad servandam legem. Ita dicimus lex lapidis etc. Unde est haec etiam differentia, quod in lege Veteri per poenas et praemia inducebantur ad servandum, extrinsecus monebantur; in lege autem Nova non solum habet doctrinam, sed Spiritum Sanctum intrinsecus inclinantem ad servandum ipsam. Item etiam quia doctrina fidei continebatur tota in Scriptura Sacra; in lege autem Nova bona pars fidei habet Ecclesia edocta a Spiritu Sancto et quae non est in ea scripta etc.

Circa istum articulum dubitatur, quae est maior auctoritas, Scripturae, an auctoritas Ecclesiae. Quia Doctor[555] videtur dicere quod maior est auctoritas Ecclesiae, cum dicat quod principalius est in lege Nova inspiratio interior Spiritus Sancti. Ergo videtur quod est maior auctoritas Ecclesiae, quae regitur et inspiratur a Spiritu Sancto. Est quaestio quae solet tractari Parisiis [ms. Parisius].

Pro solutione est notandum quod omnes christiani tam catholici quam haeretici conveniunt in hoc, quod in Ecclesia est una regula circa necessaria ad salutem et circa credenda in qua non potest cadere mendacium. Et illa regula est Scriptura Sacra, quia *Spiritu Sancto inspirante*[556] etc. *Iota unum non praeteribit*[557]etc. Et alibi, *Qui vos audit me audit*[558]. Non potuit esse maior auctoritas. Sed non disputamus nunc quae sit ista Scriptura Sacra, in quo non omnes conveniunt. Satis est quod est aliqua Scriptura Sacra in Ecclesia in qua non potest esse mendacium quantum ad ea quae spectant ad salutem. Hoc dico, quia novi grammatici potius quam theologi dicunt quod in parvis non multum

553. 2 Cor 3, 3, Vide supra notam 549; Hebr 8, 10: «Dando leges meas in mentem eorum et in corde eorum superscribam eas».

554. Hieronymus, *Super Matthaeum praefatio*, PL 26, 15-16; BAC624 Madrid 2002, 10-19.

555. Thomas, *I II* quaest. 106, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 522: «Et ideo principaliter lex Nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus».

556. 2 Thim 3, 16: «Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia».

557. Mt 5, 18: «Donec transeat caelum et terra, iota unum, aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant».

558. Lc 10, 16: «Qui vos audit, me audit: et qui vos spernit, me spernit».

tablas de piedra; el Nuevo, en cambio, no se dio en ningún escrito. En efecto, Cristo, que es el legislador, no dejó nada escrito. Los evangelistas y los apóstoles lo escribieron después. La ley Antigua, por el contrario, fue escrita por el mismo legislador.

Esto se puede confirmar porque cuando Pablo dijo que estaba *escrita en los corazones*, quizá todavía no había sido escrito el Evangelio. En segundo lugar, si es escrita lo es accidentalmente, porque, aun cuando los evangelistas no la hubieran escrito, habría sido como es ahora. Lo afirma Jerónimo en el prólogo sobre Mateo.

En tercer lugar, puede decirse que se llama ley no sólo la doctrina misma, sino también cierta tendencia a cumplir la ley. Así hablamos de ley de la piedra. Por eso también existe esta diferencia: que en la ley Antigua se incitaba al cumplimiento por las penas y los premios; se inducía desde fuera; sin embargo, en la ley Nueva, no sólo está la doctrina, sino también el Espíritu Santo, que mueve a cumplirla desde el interior. También, porque la doctrina de la fe se hallaba toda en la Sagrada Escritura; pero en la ley Nueva buena parte de la fe la tiene la Iglesia instruida por el Espíritu Santo y no está escrita.

Respecto a este artículo se suscita la duda acerca de quién tiene mayor autoridad, si la Escritura o la Iglesia. Porque el Doctor parece sostener que es mayor la autoridad de la Iglesia, al decir que lo más primordial en la ley Nueva es la inspiración interior del Espíritu Santo; luego parece que es mayor la autoridad de la Iglesia, que es regida e inspirada por el Espíritu Santo. Es una cuestión que suele tratarse en París.

Para solucionar esta duda hay que advertir, en primer lugar, que todos los cristianos, tanto católicos como herejes, están de acuerdo en que en la Iglesia hay una regla respecto a lo necesario para la salvación y respecto de lo que se ha de creer, en la que no puede haber mentira. Y esa regla es la Sagrada Escritura, según aquello de *por la inspiración del Espíritu Santo*, etc.; *ni una sola jota pasará*, etc. Y en otro lugar: «El que a vosotros escucha a mí me escucha». No puede haber mayor autoridad. Pero ahora no discutimos acerca de la naturaleza de esta Sagrada Escritura, en lo que no todos están de acuerdo. Baste decir que hay una Sagrada Escritura en la Iglesia, en la que no puede haber mentira respecto a lo que se refiere a la salvación. Digo esto, porque los nuevos gramáticos, más que teólogos, afirman

mentre il Nuovo non fu dato per iscritto. Cristo, infatti, che è il legislatore, non lasciò nulla di scritto. Gli evangelisti e gli apostoli lo scrissero successivamente. Invero la legge Antica fu scritta dallo stesso legislatore.

E ciò si può confermare perché quando Paolo disse che essa era stata scritta nei cuori, forse il Vangelo non era ancora stato scritto. In secondo luogo, se essa è scritta lo è accidentalmente, poiché anche se gli evangelisti non l'avessero scritta, non di meno sarebbe come è ora. Anche Gerolamo lo afferma nel prologo al Vangelo di Matteo.

In terzo luogo, si può dire che non solo è chiamata legge la dottrina in se stessa, ma anche una certa inclinazione ad osservare la legge. Così diciamo: «la legge della pietra», ecc. Da ciò sorge anche questa differenza, che nella legge Antica erano indotti ad osservare per mezzo di castighi e premi, erano ammoniti esteriormente; invece nella legge Nuova non solo c'è la dottrina, bensì anche lo Spirito Santo che inclina ad osservarla interiormente. Allo stesso modo, la dottrina della fede era contenuta tutta nella Sacra Scrittura; invece, nella legge Nuova buona parte della fede la possiede la Chiesa, la quale è istruita dallo Spirito Santo e non è scritta nella legge ecc.

A riguardo di questo articolo ci si domanda, quale sia la maggior autorità, se quella della Scrittura o quella della Chiesa. Perché il Dottore sembra dire che maggiore è l'autorità della Chiesa, quando afferma che la cosa più importante nella legge Nuova è l'ispirazione interiore dello Spirito Santo. Dunque sembra essere maggiore l'autorità della Chiesa, che è retta e ispirata dallo Spirito Santo. È una questione che suole essere trattata a Parigi.

Per la soluzione si deve notare che tutti i cristiani tanto cattolici che eretici sono d'accordo su questo, che nella Chiesa c'è una regola su ciò che è necessario alla salvezza e sulle cose da credersi nella quale non può esservi menzogna. E quella regola è la Sacra Scrittura, poiché «Per l'ispirazione dello Spirito Santo» ecc. «Non uno jota cadrà». E in un altro passo: «Chi ascolta voi ascolta me». Non potrebbe esservi una autorità maggiore. Ora, però, non discutiamo circa la natura di questa Sacra Scrittura, cosa sulla quale non tutti sono d'accordo. È sufficiente dire che ci sia una Sacra Scrittura nella Chiesa nella quale non può esservi menzogna rispetto a ciò che riguarda la salvezza. Dico queste cose, perché i nuovi «grammatici», piuttosto che teologi,

refert quod fuerint lapsi Evangelistae, ut quod unus dixit erat hora tertia, et alius hora sexta[559]. Ego credo quod qui dicunt quod lapsi sunt Evangelistae vel oblivione vel lapsu etc., mentiuntur in caput suum. Sed de hoc nihil modo. Dixit enim Cristus, *Iota unum* [560]etc.

Secundo est notandum quod, licet haeretici, maxime moderni, dicant quod tota Ecclesia potest errare etiam in fide, et Lutherus[561] dicit, scripturam volo esse iudicem, ideo isti nihil volunt admittere quod non sit in Sacra Scriptura, nec concilium nec etc. Unde faciunt Novam legem non solum principaliter scriptam, sed solum scriptam. Nullam aliam inspirationem aut doctrinam Spiritus Sancti volunt admittere. Sed inter omnes catholicos convenit quod Ecclesia non potest errare in his quae spectant ad fidem, quia Christus promisit: *Ego rogavi pro te*[562] etc. Et non promisit hoc Petro tamquam privatam personam, cum ipse postea defecerit. Restat ergo ut impleatur illa promissio in Ecclesia.

Tertio est notandum quod, quamvis Ecclesia universalis non possit errare, nihilominus auctoritas determinandi ea quae sunt fidei et morum non est penes Ecclesiam universalem. In quo errant omnes doctores moderni. Dicunt quod ideo non errant in concilio, quia sunt congregati in nomine Ecclesiae universalis.
f. 184v //Sed sunt fabulae, quia gubernare non spectat ad Ecclesiam universalem, sed ad praelatos.

Ex his notabilibus sequitur COROLLARIUM: *quod in Ecclesia sunt duo principia infallibilia circa ea quae sunt fidei et morum. Unum est Scriptura Sacra, alterum doctrina Ecclesiae, quae nullo modo possunt fallere; sed tenendum indubie quod est certum quicquid continetur in utroque.*

Hinc oritur quaestio nostra, utra est maior auctoritas, Ecclesiae, an Scripturae Sacrae. Et videtur quod Ecclesiae. Probatur ex dictis Doctoris hic[563]. Et etiam videtur verum ex intentione Apostoli[564]. Alias quare non vocaretur lex scripta? ⌊Augustinus⌉ Et confirmatur auctoritate communi divi Augustini *Contra epistolam Manichaei* cap. 5[565], Evangelio non crederem nisi Ecclesia approbaret. Ergo maior est auctoritas Ecclesiae, postquam ipsa approbat Evangelium.

559. Mc 15, 25; Io 19, 14.

560. Vide supra notam 558.

561. *Formula concordiae et confesio Augusta*, col. Müller-Kolde, *Die symbolischen Bücher*, 517-569.

562. Lc 22, 32: «Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua».

563. Thomas, *I II* quaest. 106, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 522.

564. Rom 3, 27: «Ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non: sed per legem fidei». Rom 8, 2: «Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis».

565. Augustinus, *Contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti* cap. 5, PL 42, 177: «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae conmoveret autoritas».

que no tiene mucha importancia que los evangelistas hayan cometido errores en asuntos intrascendentes, como, por ejemplo, que uno dijera que era la hora tercia y otro la sexta. Yo creo que los que dicen que los evangelistas se han equivocado, bien por olvido o bien por error, se mienten a sí mismos. Pero dejemos ahora esto. Pues Cristo dijo: *ni una jota*, etc.

En segundo lugar hay que advertir que, aunque hay herejes, sobre todo modernos, que sostienen que toda la Iglesia puede equivocarse incluso en la fe y Lutero dice: «quiero que la Escritura sea el juez», sin embargo, ellos se niegan a admitir nada que no esté en la Sagrada Escritura, ni el concilio, ni etc. Con ello confirman que la ley Nueva no sólo es una ley primariamente escrita, sino que es sólo escrita. Y se niegan a admitir ninguna otra inspiración o doctrina del Espíritu Santo. No obstante, entre todos los católicos existe acuerdo en que la Iglesia no puede errar en lo que se refiere a la fe, porque Cristo lo prometió: «Yo he rogado por ti», etc. Y no le prometió esto a Pedro como persona privada, ya que después él falló. Queda, por tanto, que se cumpla aquella promesa en la Iglesia.

Hay que observar, en tercer lugar, que, aunque la Iglesia universal no puede errar, sin embargo la autoridad de determinar lo que es de fe y de costumbres no le corresponde a la Iglesia universal. En esto se equivocan todos los doctores modernos. Sostienen que por eso no se equivocan en concilio, porque están congregados en nombre de la Iglesia universal. Pero eso son fábulas, porque gobernar no corresponde a la Iglesia universal, sino a los prelados.

De estas importantes observaciones se sigue un COROLARIO: *que en la Iglesia hay dos principios infalibles acerca de lo que pertenece a la fe y a las costumbres. Uno es la Sagrada Escritura, otro la doctrina de la Iglesia, que de ningún modo puede equivocarse; pero hay que admitir sin duda que es cierto cuanto se contiene en una y otra.*

De aquí surge nuestra duda sobre cuál de las dos tiene mayor autoridad, si la Iglesia o la Sagrada Escritura. Parece que es la Iglesia. Se prueba por lo que el Doctor dice aquí. Y también parece que es verdad por lo que quiere decir el Apóstol. De lo contrario, ¿por qué no se habría de llamar ley escrita? Y se confirma por la autoridad comúnmente aceptada del divino Agustín *Contra la epístola de Maniqueo*, que dice que no creería en el Evangelio si no lo aprobara la Iglesia. Por consiguiente, es mayor la autoridad de la Iglesia, puesto que ella misma aprueba el Evangelio.

affermano che non è molto importante che gli evangelisti abbiano commesso errori in questioni insignificanti, come, per esempio, il fatto che uno disse che era l'ora terza e l'altro l'ora sesta. Io credo che coloro che dicono che gli evangelisti hanno sbagliato, o per dimenticanza o per errore, mentono a se stessi. Ma nulla di tutto questo per ora. Cristo infatti disse: «Non uno jota» ecc.

In secondo luogo è da notare che sebbene gli eretici, soprattutto i moderni, dicono che tutta la Chiesa può sbagliare persino nella fede, e Lutero dice, voglio che la Scrittura sia il giudice, tuttavia, non vogliono ammettere nulla che non sia nella Sacra Scrittura, né il concilio né… ecc. Con questo affermano che la legge Nuova non solo è principalmente scritta, bensì che è solo scritta. Non vogliono riconoscere nessuna altra ispirazione o dottrina dello Spirito Santo. Ma tutti i cattolici convengono che la Chiesa non può errare in ciò che spetta alla fede, poiché Cristo promise: «Io ho pregato per te» ecc. E non promise ciò a Pietro come a un singolo individuo, in quanto Pietro stesso in seguito sbagliò. Resta, pertanto, che debba compiersi quella promessa nella Chiesa.

In terzo luogo è da notare che, sebbene la Chiesa universale non possa errare, tuttavia l'autorità di determinare ciò che riguardano la fede e i costumi non sta nella Chiesa universale. In questo sbagliano tutti i dottori moderni. Dicono che per questo non c'è errore nel concilio, poiché sono riuniti in nome della Chiesa universale. Ma queste sono favole, perché governare non spetta alla Chiesa universale, ma ai prelati.

Da queste importanti osservazioni segue un corollario: *che nella Chiesa vi sono due principi infallibili per ciò che concerne la fede e la morale. Uno è la Sacra Scrittura, l'altro la dottrina della Chiesa, che in nessun modo possono ingannare; ma è indubbiamente da tenersi per certo tutto ciò che è contenuto in entrambe.*

Qui nasce il nostro dubbio: se è superiore l'autorità della Chiesa o quella della Sacra Scrittura. Sembra quella della Chiesa. Si prova per ciò che qui il Dottore dice. E sembra anche essere vero secondo l'intenzione dell' Apostolo. Altrimenti, perché non dovrebbe chiamarsi legge scritta? E si conferma con l'autorità comunemente ammessa di sant'Agostino che dice nel *Contra epistolam Manichaei*, che non crederebbe al Vangelo se la Chiesa non lo approvasse. Dunque è maggiore l'autorità della Chiesa, dato che la stessa dà conferma del Vangelo.

In contrarium est quod Ecclesia regitur a concilio et praelatis; et concilium et praelati reguntur Sacra Scriptura: ergo maior etc.

Respondetur quod quaestio forte est de nomine.

⌊Prima propositio⌉ Sit prima propositio: *Prabahile est quod aequalis auctoritas est Ecclesiae et Scripturae Sacrae*.

Probatur quia utraque auctoritas est infallibilis, et una non dependet ab alia. Bene scimus quod duae propositiones sunt necessariae, tamen una habet principia infallibiliora, quia propter quod unumquodque tale etc[566]. Sed tamen ubi una non dependet ex alia, sed habent aeque evidentia principia, quare non sint ipsae aequales etc.? Sic in proposito, quod continetur in Sacra Scriptura non pendet ex Ecclesia, quia si hoc est Ioannis evangelistae, hoc est verum etiam sine Ecclesia. Nec econtrario doctrina Ecclesiae pendet ex Scriptura Sacra. Et confirmatur. Quia tam certa erat Ecclesia antequam esset scriptum Evangelium sicut nunc est. Ergo Scriptura non addidit maiorem certitudinem. Et confirmatur per hoc quod Doctor[567] dicit quod Ecclesia regitur a Spiritu Sancto.

⌊ Secunda propositio⌉ *Secunda propositio: Probabilius est quod maior est auctoritas Scripturae Sacrae quam Ecclesiae.*

Hoc tenet Caietanus in tractatu *De potestate ecclesiastica*, cap. 4[568]. Unde maior erat auctoritas Ioannis evangelistae quam in Clemente papa, qui simul vivebant[569]. ⌊Quia Ioannis erat propheta dirigebatur immediate a S. Sancto, Clemens vero hoc non habebat.⌉ Probatur etiam per illud Apostoli: *Si angelus de caelo aliud vobis evangelizaverit, anathema sit*[570]. Nolite credere. Videtur ergo quod eodem modo potuit comparare ad omnes homines dicendo, si omnes homines aliud praedicent etc. Et confirmatur. Quia licet ita sit quod sit impossibile inveniri diversa in Ecclesia et Scriptura, si tamen per impossibile esset diversa, standum esset Scripturae Sacrae potius quam Ecclesiae. Unde si ego scirem quod Ioannes dixit quod omne totum sit

566. Vide supra notam 547.

567. Thomas, *I II* quaest. 106, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 522: «Id autem quod est potissimum in lege Novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex Nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus».

568. Tommaso de Vio, *De comparatione auctoritatis papae et concilii* cap. 4, Opuscula omnia, Lugduni 1562, 8: «Erat papa excedens in auctoritate regiminis, sicut de Petri vicarius ipse, non Ioannes. Erat et excessus in dignitate apostolatus: quia Ioannes erat apostolus, Linus autem aut Clemens non Et quia apostolis non papae concendi libros Sacrae Scripturae concessum est, dicente illis Domino, quod Spiritu Santus doceret eos omnia et omnem veritatem: unde Augustinus De consensu Evangelii Lucas et Marcos scripserunt illo tempore quo ab ipsis in carne manentibus apostolis probari meruerunt: ideo praevaluisset sententia Ioannis sententiae Clementis papae in doctrina fidei et morum: sicut modo prevalet Evangelium Ioannis sententiae cuiuscumque papae et totius Ecclesiae».

569. Tertuliano y san Jerónimo nos hablan de la ancianidad de san Juan Evangelista y de que murió el año 7 de Trajano, esto es, el año 104. San Clemente Romano es el tercer sucesor de san Pedro en el pontificado (90-99).

570. Gal 1, 8.

En contra está el que la Iglesia la rigen el concilio y los prelados y éstos se rigen por la Sagrada Escritura; luego mayor es la autoridad de ésta.

Se responde que la cuestión es quizá sólo de nombre.

⌊Primera Proposición⌉ Sea ésta la primera proposición: *Es probable que tengan la misma autoridad la Iglesia y la Sagrada Escritura*.

Se prueba porque una y otra autoridad son infalibles y una no depende de la otra. Sabemos bien que las dos proposiciones son necesarias; sin embargo, una se basa en principios más infalibles que la otra, porque «aquello por lo que una cosa es lo que es» etc. Sin embargo, si una no depende de la otra, estando ambas basadas en principios igualmente evidentes, ¿por qué no han de ser iguales? Así ha de entenderse la proposición, porque lo que se contiene en la Sagrada Escritura no depende de la Iglesia, ya que si tales palabras son de Juan Evangelista, son verdaderas también sin la Iglesia. Y, al contrario, tampoco la doctrina de la Iglesia depende de la Sagrada Escritura. Esto se confirma, porque tan cierta estaba la Iglesia antes de que fuese escrito el Evangelio como lo está ahora; luego la Escritura no aportó mayor certeza. Y se confirma por lo que dice el Doctor de que la Iglesia es regida por el Espíritu Santo.

⌊Segunda Proposición⌉ Segunda proposición: *es más probable que sea mayor la autoridad de la Sagrada Escritura que la de la Iglesia*.

Esto es lo que sostiene Cayetano en el tratado *De la potestad de la Iglesia*. Por consiguiente, era mayor la autoridad de Juan Evangelista que la del papa Clemente, que vivieron a la vez. [Juan, por ser profeta, era guiado inmediatamente por el Espíritu Santo, guía que Clemente, en cambio, no tenía]. Se prueba también por aquello del Apóstol: *Si un ángel del cielo os enseñase otro evangelio distinto, sea anatema*. No lo creáis. Parece, pues, que pudo hacer la misma comparación con todos los hombres, diciendo: si todos los hombres os predicasen otra cosa, etc. Y se confirma porque, aunque no es posible hallar una autoridad distinta en la Iglesia y en la Escritura, si por un imposible fuese diversa, habría que hacer caso a la Sagrada Escritura más que a la Iglesia. Por eso, si yo supiera que Juan dijo que el principio de que

Contro vi è che la Chiesa è retta dal concilio e dai prelati; e il concilio e i prelati si reggono per la Sacra Scrittura: dunque maggiore è l'autorità di quest'ultima.

Si risponde che la questione forse è solo verbale.

⌊ prima proposizione ⌉ Sia la prima proposizione: *è probabile che la Chiesa e la Sacra Scrittura abbiano la stessa autorità*.

Si prova perché entrambe le autorità sono infallibili e l'una non dipende dall'altra. Sappiamo bene che le due proposizioni sono necessarie, tuttavia una si basa su principi più infallibili dell'altra, poiché quello per cui una cosa è ciò che è… ecc. Tuttavia, se una non dipende dall'altra, ma entrambe si basano su principi ugualmente evidenti, perché non dovrebbero essere uguali? Così diciamo in proposito: ciò che è contenuto nella Sacra Scrittura non dipende dalla Chiesa, poiché se certe parole sono di Giovanni l'evangelista, queste sono vere anche senza la Chiesa. D'altra parte neppure la dottrina della Chiesa dipende dalla Sacra Scrittura. E si conferma, poiché la Chiesa era tanto sicura prima che fosse scritto il Vangelo, quanto lo è ora. Dunque la Scrittura non aggiunse maggiore certezza. E si conferma con ciò che dice il Dottore, che la Chiesa è retta dallo Spirito Santo.

⌊Seconda proposizione ⌉ Seconda proposizione: *è più probabile che sia maggiore l'autorità della Sacra Scrittura che della Chiesa*.

Ciò è quello che sostiene Caietano nel trattato *De potestate ecclesiastica*. Quindi era maggiore l'autorità di Giovanni evangelista che quella del papa Clemente, che vissero nello stesso periodo. Giovanni, infatti, essendo profeta era guidato immediatamente dallo Spirito Santo, guida che invece Clemente non aveva. Si prova anche per quel detto dell'Apostolo: «Se un angelo disceso dal cielo annunciasse a voi un vangelo diverso, sia votato alla maledizione divina». Non credetegli. Sembra che, allo stesso modo, avrebbe potuto fare il medesimo paragone con tutti gli uomini, dicendo: se tutti gli uomini predicassero altro ... ecc. E si conferma. Poiché, sebbene sia impossibile che vi siano autorità diverse nella Chiesa e nella Scrittura, se, tuttavia, per un caso impossibile fossero diverse, bisognerebbe attenersi più alla Sacra Scrittura che alla Chiesa. Perciò, se sapessi che Giovanni evangelista avesse detto che è falso il principio per cui il tutto è

maius sua parte est falsum, ego non ultra assentirem huic principio. Ecce quomodo est maior auctoritas Scripturae quam Ecclesiae.

Ad argumenta in contrarium, Ecclesia regitur immediate a Spiritu Sancto, concedo, quia aliqua continentur in Ecclesia quae non continentur in Scriptura Sacra, et sunt de fide tenenda. Tamen dico quod non ita certa sicut scriptura; quia si essent ei contraria, non essent tenenda, quamvis sit impossibile. Ad aliud, tam certa erat Ecclesia antequam Evangelium scriberetur, concedo hoc, et nego consequentiam; quia si Joannes evangelista diceret aliquid, magis standum esset ei quam Ecclesiae.

ARTICULUS 2.— *Utrum lex Nova iustificet*

Videtur ex dictis Augustini[571] quod non magis lex Nova iustificet quam Vetus, nisi quod perfecte disponit lex Nova, quod non faciebat Vetus, quia lex Nova habet Spiritum vivificantem etc.

ARTICULUS 3. *[Utrum lex Nova debuerit dari a principio mundi]*[572]

Nihil habetur.

ARTICULUS 4.— *Utrum lex Nova sit duratura usque ad finem mundi*

Respondet[573] quod non erit alia lex divina praeter istam. Aliter potest, inquit, intelligi quaestio, scilicet an sint futuri semper christiani qui servent illam. Et dicit quod etiam hoc modo non est timendum, quia Christus semper defendet Ecclesiam suam, et sic non deerunt christiani multi vel pauci qui servent legem. Christus dixit: *Nolite terreri cum videritis seditiones* etc.[574]

In solutione ad quartum movet Doctor[575], an lex Christi sit propaganda in universum orbem, vel an iam hoc sit factum, quia Christus dixit (Mat 24), *Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe*[576]. Chrysostomus[577] differt in hoc ab Augustino[578], quia dicit quod iam illud est impletum, quia Apostolus dicit (Rom 10): *In omnem terram* etc.[579], quia dispersi sunt Apostoli in totum orbem. Augustinus dicit quod adhuc non est impletum.

571. Augustinus, *De spiritu et littera* cap. 13-20, Pl 44, 213-222; BAC 50 Madrid 1949, 713-737.

572. Thomas, *I II* quaest. 106, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 526-529.

573. Thomas, *I II* quaest. 106, art. 4 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 530-531.

574. Lc 21, 9: «Cum autem audieritis praelia et seditiones, nolite terreri; oportet primum haec fieri, sed nondum statim finis».

575. Thomas, *I II* quaest. 106, art. 4 ad 4, BAC 149 Madrid 1956, 532-533.

576. Mt 24, 14.

577. Ioannes Chrysostomus, *In evangelium Matthaei* hom. *75, 2* (alias 76..) PG 58, 688-689.

578. Augustinus, *Epistolae* epist. 199, cap. 12, PL33, 923.

579. Rom 10, 18: «Sed dico: Numquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum».

el todo es mayor que las partes es falso, yo no admitiría más este principio. He aquí cómo la autoridad de la Escritura es mayor que la de la Iglesia.

A los argumentos contrarios se responde: que la Iglesia es regida inmediatamente por el Espíritu Santo, lo concedo, porque en la Iglesia hay algunas cosas que no están en la Sagrada Escritura y deben ser consideradas como de fe. Digo, sin embargo, que no son tan ciertas como la Escritura; porque si fuesen contrarias a ella, aunque tal cosa no es posible, no habría que admitirlas. Al otro argumento de que la Iglesia estaba tan cierta antes de que el Evangelio fuera escrito, lo concedo, pero niego la consecuencia, porque, si Juan Evangelista dijera algo distinto, habría que hacer caso más a lo que él dijera que a lo que dice la Iglesia.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si la ley Nueva justifica.*

Parece por las palabras de Agustín que la ley Nueva no justifica más que la Antigua, a no ser porque la ley Nueva ordena perfectamente, lo que no hacía la Antigua, porque la ley Nueva tiene el Espíritu que vivifica.

ARTÍCULO TERCERO.— [*Si la ley Nueva hubiera debido dictarse desde el principio del mundo*].

No hay nada que decir.

ARTÍCULO CUARTO.— *Si la ley Nueva ha de tener vigencia hasta el fin del mundo.*

Responde que no habrá otra ley divina fuera de ésta. La cuestión, dice, se pude entender de otro modo, a saber, si habrá siempre cristianos que la cumplan. Y dice que, en este sentido, tampoco hay que tener miedo, porque Cristo siempre defenderá a su Iglesia, y, por ello, no faltarán cristianos, muchos o pocos, que cumplan la ley. Cristo dijo: *No tengáis miedo, cuando veáis revueltas…* etc.

En la resolución de la cuarta dificultad se pregunta el Doctor si la ley de Cristo se ha de propagar por todo el orbe terrestre o si esto ya se ha realizado, porque Cristo dijo: *será predicado este Evangelio del reino en todo el orbe.* Crisóstomo discrepa en esto de Agustín, porque dice que la propagación ya ha sido hecha, puesto que el Apóstol dice: *hasta los confines de la tierra…* etc., porque los apóstoles se dispersaron hasta los confines del orbe. Agustín dice que todavía no se ha completado la propagación.

maggiore della parte, io non potrei dare il mio assenso a quel principio. Ecco in che modo è maggiore l'autorità della Scrittura che della Chiesa.

Agli argomenti contrari si risponde: la Chiesa è retta immediatamente dallo Spirito Santo, lo concedo, poiché alcune cose che sono contenute nella Chiesa non sono contenute nella Sacra Scrittura, e sono da credersi per fede. Dico, tuttavia, che non è così certa come la Scrittura, poiché se vi fossero cose contrarie ad essa non sarebbero da accettarsi, sebbene sia impossibile. All'altro argomento, tanto certa era la Chiesa prima che si scrivesse il Vangelo, lo concedo, ma nego la conseguenza; poiché se Giovanni evangelista dicesse qualcosa di diverso, bisognerebbe attenersi di più a lui che alla Chiesa.

ARTICOLO SECONDO.— *Se la Nuova legge giustifichi.*

Dalle parole di Agostino sembra che la legge Nuova non giustifichi più dell'Antica, se non perché la legge Nuova dispone perfettamente, cosa che non faceva l'Antica, poiché la legge Nuova possiede lo Spirito vivificante, ecc.

ARTICOLO TERZO.— *Se la legge Nuova avrebbe dovuto darsi dal principo del mondo.*

Non vi è nulla da dire.

ARTICOLO QUARTO.— *Se la legge Nuova debba durare sino alla fine del mondo.*

Risponde che non vi sarà altra legge divina oltre questa. In altro modo si può, dice, intendere la questione, cioè se vi saranno nel futuro sempre dei cristiani che la osservino. E dice che anche in questo senso non vi è da temere, poiché Cristo sempre difenderà la sua Chiesa, e così non mancheranno pochi o molti cristiani che osservino la legge. Cristo ha detto: «Non abbiate paura, quando vedrete rivolte» ecc.

Nella soluzione alla quarta difficoltà il Dottore si chiede se la legge di Cristo si debba propagare in tutto il mondo, o se ciò si sia già realizzato, poiché Cristo disse: «Sarà predicato questo Vangelo del regno in tutta la terra abitata». Crisostomo non concorda su questo punto con Agostino, poiché afferma che ciò si è già realizzato, dato che san Paolo dice nella lettera ai Romani: «In tutta la terra» ecc. e gli apostoli si dispersero per tutto il mondo. Agostino sostiene, invece, che ciò non si è ancora realizzato.

QUAESTIO 107
DE COMPARATIONE LEGIS NOVAE AD VETEREM
[Lectio 139]

ARTICULUS 1.— *Utrum lex Nova sit alia a lege Veteri*

Contra est quod dicit Apostolus: *Translato sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat*[580]. Distinguit et declarat quomodo conveniunt et quomodo differunt ab invicem[581].

In tertio argumento[582], lex Vetus fuit lex factorum etc. Respondet[583] quod lex Nova principaliter consistit in fide et caritate interiori, licet secundario habeat quaedam facta moralia et sacramentalia in quibus principaliter non consistit. Sed non intelligit sacramenta per hoc, sed caerimonialia, nam sacramenta sunt principalia in Ecclesia sicut et fides.

ARTICULUS 2.— *Utrum lex Nova impleat Veterem*[584]

Ponit distinctionem quod dupliciter potest aliquod esse complementum alterius etc.[585]

ARTICULUS 3.— *Utrum lex Nova in lege Veteri contineatur*

ARTICULUS 4.— *Utrum lex Nova sit gravior quam lex Vetus*[586]

Ponit[587] distinctionem et iuxta illam conclusionem, quod multo gravior fuit Vetus, hoc est quoad actus externos. Quantum vero ad actus interiores gravior est lex Nova.

De hoc solet disputari, quod lex Nova est gravior, quia *Nisi abundaverit iustitia vestra* etc[588]. Et maximum argumentum istorum est praeceptum de confessione, quod unum gravius est inquiunt quam omnia praecepta Veteris legis. Sed nihil dubitandum est quin sit multo facilior lex Nova quam Vetus. Qui ponunt poenitentiam non conferre primam gratiam, habent magnam apparentiam in argumento de confessione. Sed si tenerent quod verum est, quod dat gratiam et remittit peccata, non est grave ad consequendum remissionem paccatorum.

580. Hebr 7, 12.
581. Thomas, *I II* quaest. 107, art. 1 in cor., BAC 149 Madrid 1956, 539-540.
582. *Ibid*. art. 1, 3, 539.
583. *Ibid*. art. 1 ad 3, 542.
584. Thomas, *I II* quaest.107, art. 2, 543: «Utrum Lex Nova Legem Veterem impleat».
585. *Ibid*. in cor., 544-545.
586. Thomas, *I II* quaest. 107, art. 4, 549: «Utrum Lex Nova sit gravior quam Vetus».
587. *Ibid*. in cor., 550-552.
588. Mt 5, 20: «Dico enim vobis, quia nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum».

CUESTIÓN 107
COMPARACIÓN DE LA LEY NUEVA Y LA ANTIGUA
[Lección 139]

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley Nueva es distinta de la Antigua.*

En contra de esto está lo que dice el Apóstol: *Cambiado el sacerdocio es necesario que se cambie la ley.* Distingue y explica en qué coinciden y en qué se diferencian entre sí.

En el tercer argumento que dice que la ley Antigua fue la ley de los hechos, etc. responde que la ley Nueva se fundamenta principalmente en la fe y en la caridad interior, aunque de manera secundaria contenga ciertos hechos morales y sacramentales, en los que no se halla su principal fundamento. Pero con esto no se refiere a los sacramentos, sino a los preceptos ceremoniales, pues los sacramentos son principios fundamentales de la Iglesia, como lo es la fe.

ARTICULO SEGUNDO.— *Si la ley Nueva completa la ley Antigua.*

Establece una distinción según la cual una cosa puede entenderse como complemento de otra en dos sentidos.

ARTÍCULO TERCERO.— *Si la ley Nueva está contenida en la Antigua.*

ARTÍCULO CUARTO.— *Si la ley Nueva es más exigente que la Antigua.*

Establece una distinción y, de acuerdo con ella, una conclusión: que la Antigua fue mucho más exigente respecto a los actos externos. Sin embargo, la ley Nueva es más exigente respecto a los actos internos.

Sobre esto suele argumentarse que la ley Nueva es más exigente, porque *si vuestra justicia no supera a la de los escribas…* etc. Y el argumento más importante que se esgrime es el precepto de la confesión, ya que dicen que él sólo es más exigente que todos los mandatos de la ley Antigua. Sin embargo, no debe ponerse en duda que la ley Nueva es mucho más suave que la Antigua. Los que afirman que la penitencia no otorga la primera gracia se basan principalmente en el argumento de la confesión. Pero, si sostuvieran que da la gracia y perdona los pecados, que es la verdad, [pensarían que] no es exigente para conseguir la remisión de los pecados.

QUESTIONE 107
COMPARAZIONE DELLA LEGGE NUOVA CON L'ANTICA
[Lezione 139]

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge Nuova sia altro dall'Antica.*

Contro vi è ciò che dice l'Apostolo, «Cambiato il sacerdozio, necessariamente avviene anche un cambiamento della legge». Distingue e spiega in che modo concordano e in che modo differiscono l'una dall'altra.

Al terzo argomento che dice che la legge Antica fu legge di fatti, ecc. risponde che la legge Nuova consiste essenzialmente nella fede e nella carità interiore, sebbene secondariamente contenga alcune azioni morali e sacramentali nelle quali non si trova il suo fondamento principale. Ma con ciò non si riferisce ai sacramenti, bensì ai precetti cerimoniali, infatti i sacramenti sono principi fondamentali della Chiesa, così come lo è anche la fede.

ARTICOLO SECONDO.— *Se la legge Nuova porta a compimento la legge Antica.*

Stabilisce una distinzione per cui qualcosa può essere compimento di un'altra in due modi, ecc.

ARTICOLO TERZO.— *Se la legge Nuova sia contenuta nell'Antica.*

ARTICOLO QUARTO.— *Se la legge Nuova sia più gravosa dell'Antica.*

Stabilisce una distinzione e, in accordo con quella, una conclusione: che l'Antica fu molto più gravosa per quanto concerne gli atti esteriori. Tuttavia, in quanto agli atti interiori, è la legge Nuova ad essere più gravosa.

A riguardo di ciò si suole discutere, che la legge Nuova è più gravosa, poichè «Se la vostra giustizia non sorpasserà quella degli scribi» ecc. E l'argomento più importante a tale riguardo dicono è che il precetto della confessione, da solo, è più pesante che tutti i precetti della legge Antica. Non si deve dubitare, tuttavia, che la legge Nuova sia molto più soave che l'Antica. Il tema della confessione presenta una grande importanza per coloro che affermano che la penitenza non conferisca la grazia originaria. Ma se credessero a ciò che è vero, cioè che dà la grazia e rimette i peccati, [reputerebbero che essa] non è gravosa per ottenere la remissione dei peccati.

QUAESTIO 108
DE HIS QUAE CONTINENTUR IN LEGE NOVA

ARTICULUS 1.— *Utrum lex Nova aliquos actus exteriores debeat praecipere vel prohibere*[589]

Ex hoc articulo habetur quod quae non sunt de necessitate salutis non sunt de iure divino.

Solet hic disputari quod lex Christi est lex libertatis, quae nihil aliud continet quam praecepta legis naturae et fidei et sacramentorum. Ista duo, de fide scilicet et sacramentis, solum sunt in lege Nova. Ita vidi ego sustentari, nec potest facile impugnari. Solum unum argumentum fiebat contra eam, scilicet de processu in correptione fraterna, quod non videtur esse de lege naturae: ergo aliquod est praeceptum in lege Nova praeter praecepta legis naturae et fidei et sacramentorum.

Ad hoc respondetur quod multa continet illud praeceptum, et totus processus de correptione fraterna est de iure naturae, excepta excommunicatione superaddita. Et continetur in praecepto de dilectione proximi; et Dominus declaravit optime in Evangelio quomodo illud debeat fieri. Sed tunc est argumentum de sola excommunicatione quae est ibi praecepta etc.

Ad hoc potest responderi dupliciter. Uno modo quod illud non est praeceptum, sed datur ibi potestas excommunicandi, et docet Dominus quomodo debeamus corrigere fratrem. Et quod hoc sit verum patet, quia non quandocumque quis non obedit Ecclesiae excommunicatur. Alias oporteret quod praelati tenerentur semper tales excommunicare. Alio modo potest dici quod, cum dicimus quod in lege Nova non est aliud praeter praecepta de fide et sacramentis, intelligimus praeceptum universale datum omnibus christianis. Illum est unum particulare datum solis praelatis. Ideo non oportet confessorem esse sollicitum de praeceptis legis Novae, sed naturae. Forte non sunt alia praecepta generalia praeter audire missam et ieiunare.

ARTICULUS 2.— *Utrum lex Nova sufficienter ordinaverit actus exteriores*[590]

ARTICULUS 3.— *Utrum convenienter ordinaverit hominem circa actus interiores*[591]

ARTICULUS 4.— *Utrum in Nova lege consilia quadam determinata sint proposita*[592]

589. Thomas, *I II* quaest. 108, art. 1, BAC 149 Madrid 1956, 559: «Utrum lex Nova aliquos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere».

590. Thomas, *I II* quaest. 108, art. 2, BAC 149 Madrid 1956, 562: «Utrum lex Nova sufficienter exteriores actus ordinaverit».

591. Thomas, *I II* quaest. 108, art. 3, BAC 149 Madrid 1956, 567: «Utrum lex Nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit».

592. Thomas, *I II* quaest. 108, art.4, BAC 149 Madrid 1956, 573: «Utrum convenienter in lege Nova consilia quaedam determinata sint proposita».

CUESTIÓN 108
LO QUE CONTIENE LA LEY NUEVA

ARTÍCULO PRIMERO.— *Si la ley Nueva debe ordenar o prohibir algunos actos externos.*

En este artículo se sostiene que lo que no es de necesidad para la salvación no es de derecho divino.

Suele debatirse en este punto si la ley de Cristo es ley de libertad, que no contiene sino los preceptos de la ley de la naturaleza y de la fe y de los sacramentos. Estas dos últimas cosas, es decir, la fe y los sacramentos sólo están en la ley Nueva. Así vi yo defenderlo y no se puede rebatir fácilmente. Un solo argumento había en contra, a saber, el del proceso en la corrección fraterna, que no parece ser de ley natural; por tanto, hay algún precepto en la ley Nueva, además de los de la ley natural y de la fe y de los sacramentos.

A esto se responde que aquel precepto encierra muchas cosas y que todo el proceso de la corrección fraterna es de derecho natural, a excepción de la excomunión que es sobreañadida. Y está contenido en el mandato del amor al prójimo; y el Señor explicó muy bien en el Evangelio cómo debe hacerse. Pero entonces el argumento trata sólo de la excomunión que allí se ordena, etc.

A esto se puede responder de dos maneras: una, que aquello no es un precepto, sino que allí se otorga potestad de excomulgar y que el Señor enseña cómo debemos corregir al hermano. Que esto es verdadero es evidente, porque no siempre que alguien desobedece a la Iglesia es excomulgado. De lo contrario sería necesario que los prelados estuvieran obligados a excomulgar siempre a los que desobedeciesen. De otro modo puede decirse que, cuando afirmamos que en la ley Nueva no existen más preceptos que los de la fe y los sacramentos, los entendemos como preceptos universales para todos los cristianos. Y aquél es un precepto particular ordenado sólo a los prelados. Por consiguiente, no es conveniente que el confesor esté preocupado por los preceptos de la ley Nueva, sino por los de la ley natural. Quizá no hay otros preceptos generales, excepto los de oír misa y ayunar.

ARTÍCULO SEGUNDO.— *Si la ley Nueva ha ordenado suficientemente los actos exteriores.*

ARTÍCULO TERCERO.— *Si ha dado al hombre leyes convenientes respecto a los actos interiores.*

ARTÍCULO CUARTO.— *Si en la ley Nueva se han establecido determinados consejos.*

QUESTIONE 108
CIÒ CHE LA LEGGE NUOVA CONTIENE

ARTICOLO PRIMO.— *Se la legge Nuova debba ordinare o proibire qualche atto esteriore.*

Da questo articolo si ricava che quelle cose che non sono necessarie per la salvezza non sono di diritto divino.

Si suole discutere qui se la legge di Cristo sia legge di libertà, che null'altro contiene se non i precetti della legge naturale, della fede e dei sacramenti. Questi ultimi due, cioè la fede e i sacramenti, sono solamente nella legge Nuova. Così l'ho visto argomentare, né può facilmente essere impugnato. Un solo argomento vi era contro quest'opinione, cioè a riguardo del procedimento nella correzione fraterna, che non sembra essere di legge naturale: dunque nella legge Nuova è ordinato qualche altro precetto oltre quelli della legge naturale e della fede e dei sacramenti.

A ciò si risponde che quel precetto contiene molte cose, e che tutto il processo di correzione fraterna è di diritto naturale, a eccezione della scomunica che vi è aggiunta. Ed è contenuto nel precetto dell'amore del prossimo, e il Signore spiegò molto bene nel Vangelo in che modo quello debba realizzarsi. Ma allora l'argomento è a proposito della sola scomunica che è lì ordinata, ecc.

A ciò si può rispondere in due modi: in un modo si può dire che quello non è un precetto, ma che lì è dato il potere di scomunicare, e il Signore insegna in che maniera dobbiamo correggere il fratello. E che ciò sia vero è evidente, poiché non ogni volta che qualcuno disobbedisce alla Chiesa è scomunicato. Altrimenti bisognerebbe che i prelati fossero tenuti a scomunicare sempre coloro che disobbediscono. In altro modo si può dire che, quando affermiamo che nella legge Nuova non vi sono altri precetti oltre quelli sulla fede e i sacramenti, intendiamo nessun altro precetto universalmente dato a tutti i cristiani. E quello è un precetto particolare dato esclusivamente ai prelati. Perciò non occorre che il confessore si preoccupi dei precetti della legge Nuova, bensì di quelli della legge naturale. Forse non vi sono altri precetti generali, a parte udire messa e digiunare.

ARTICOLO SECONDO.— *Se la legge Nuova abbia ordinato sufficientemente gli atti esteriori.*

ARTICOLO TERZO.— *Se abbia dato all'uomo leggi convenienti rispetto agli atti interiori.*

ARTICOLO QUARTO.— *Se nella legge Nuova siano stati proposti determinati consigli.*

ÍNDICE DE FUENTES

Indice de Fuentes biblicas

Vetus Testamentum

Gen: 90, 100, 128, 202, 206, 226, 248, 262
Ex: 44, 128, 172, 174, 176, 178, 190, 202, 262
Lev: 100, 130, 172, 174, 248
Num: 186
Deut: 100, 140, 144, 170, 172, 254, 262
Iud: 202, 262
1 Sam: 186
3 Reg: 262
Iob: 186
Ps: 90, 172, 174, 186, 262
Prov: 172
Sap: 130, 212
Ez: 172, 186
Dan: 244
Os: 128, 202

Novum Testamentum

Mt: 88, 90, 100, 138, 172, 174, 176, 180, 186, 222, 246, 274, 280, 282
Mc: 170, 180, 186, 276
Lc: 138, 180, 186, 248, 274, 276, 280
Io: 186, 200, 248, 272, 276
Act: 140, 144, 186, 234, 236, 240, 244, 248
Rom: 108, 112, 114, 136, 144, 148, 180, 232, 272, 276, 280
1 Cor: 218, 220, 222
2 Cor: 272, 274
Gal: 120, 174, 178, 222, 228, 232, 234, 236, 238, 240, 278
Phil: 248
Hebr: 138, 176, 202, 212, 232, 236, 246, 252, 274, 282
1 Petr: 114, 134, 136, 144
1 Io: 200, 272

INDICE DE FUENTES

Adriano VI (Florenszoon Boeyens, Adriaan 1459-1523)

- *Quaestiones in Quartum Sententiarum* 172, 248, 250

Almain, Jacques († 1515)

- *De paenitentia sive in quartum Sententiarum lectura* 214
- *De potestate ecclesiastica* 144, 260, 278, 279
- *In tertium Sententiarum lectura a quodam suo discipulo colecta* 122, 196
- *Moralia* 215, 218

Aristoteles (384-322 a. C.)

- *Analitica posterior* 124
- *Ethica* 112, 122, 124, 256, 272
- *Metaphysica* 124
- *Politica* 256, 258, 260

Aurelius Ambrosius, s. (291-304 d. C.)

- *De Iacob et vita beata* 202

Aurelius Augustinus, s. (354-430 d.C.)

- *Contra epistolam Manichaei* 276
- *De bono coniugali* 122
- *De sermone Domini in monte* 172
- *De haeresibus* 230
- *De spiritu et littera* 280
- *Enarrationes in Psalmos* 174
- *Epistolae* 174, 234, 240, 244, 280
- *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* 272
- *Quaestiones in Heptateuchum* 192
- *Super Genesim ad litteram* 176

Baysio, Guido de (†1313)

- *Rosarium seu in Decretorum volumen commentaria* 142

Bartholomaeus Brixiensis (Bartolomeo da Brescia 1506-1578 c.)

- *Glossa Ordinaria in Decretum Gratiani* 240, 246

Bernardus Claraevallensis, s. (1090- 1153)

- *Liber de praecepto et dispensatione* 142

Biel, Gabriel (1425-1495)

- *Commentarius in III Sententiarum* 196, 222
- *Epitome pariter et collectorium circa quattuor Sententiarum libros* 242

Buridanus, Ioannes (1300-1358)

- *Quaestiones Buridani super octo Politicorum Aristotelis* 260

Capreolus, Ioannes (c. 1380-1444)

- *Quaestiones super libros Sententiarum* 218

Chartularium universitatis parisiensis 198

Clavasio, Angelus de (Angelo Carletti da Chivasso, 1411-1495 c.)

- *Summa Angelica de casibus conscientiae* 104, 142, 146
- *Clementinas* 142, 143

Clichtovius, Iodocus (Josse van Clichtove, 1472 c.-1543)

– *Antilutherus* 140

Concilium Gangrensis (c. 350) 248

Constituciones Ordo Praedicatorum 136

Decretales 254

Decretum Gratiani 96, 98, 138, 144, 158, 172, 236, 248

Digesto 254

Deza, Diego de (1444-1523)

– *Novarum defensionum doctrinae A. D. S. Thomae de Aquino super quatuor libros Sententiarum quaestiones profundissimae et utilissimae* 220

Dionysius Cartusianus (Dionysii de Rickel, c. 1402-1471)

– *In Primo Sententiarum* 212, 216, 218

Duns Scotus, Ioannes (1266-1308)

– *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum* 196, 200, 202, 222, 234, 242, 244, 246

Durandus a Sancto Porciano (1275-1334)

– *De origine iurisditionis* 142

– *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor* 196, 198, 200, 212, 242

Eusebius Sophronius Hieronymus, s. (344-420)

– *Epistolae* 232, 234, 240

– *Super Matthaeum praefatio* 274

Faber Stapulensi, Jacobus (Lefevre D'Etaples, Jacques c. 1450-1563)

– *Commentarii initiatoris in quatuor Evangelia* 172

Flavius Iosephus (c. 37- 100)

– *Formula concordiae et confessio Augustana* 276

Fuero Real 270

Gerson, Ioannes (Jean Charlier de Gerson 1363-1429)

– *Liber de vita spirituali animae* 140

– *Regulae morales* 214

Gregorius de Arimino (c. 1300-1358)

– *Lectura in secundo Sententiarum*

Guilielmus de Auxerre (Altissiodorensis c. 1140/1150-1231)

– *Summa Aurea sententiarum* 228

Guilelmus de Ockham (c. 1280-1349)

– *Dialogus* 260

– *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum* 194

Guilielmus de Rubione (c. 1333)

– *Disputatorum in quatuor libros Sententiarum* 242

Henricus Gandavensis (1217-1293)

– *Quodlibeta magistri Henrici Goethal a Gandavo doctoris Bolonensis* 146, 148

Henricus de Segusio (Hostiensis 1200-1271)

– *Lectura super tertio libro Decretalium* 252

Hilarius Pictaviensis, s. (c. 315-367)

– *Commentarii in Evangelium Matthaei* 172

Ioannes Chrysostomus, s. (354-407)

– *In evangelium Matthaei* 280

Isidorus Hispalensis s. (560-636)

– *Ethymologiarum* 130, 132

Luther, Martin (1483-1546)

– *De captivitate Babyloniae Ecclesiae praeludium* 138

Magistris Martinus de (Martin Lemaistre 1432-1482)

– *Quaestiones morales de temperantia aliisque virtutibus* 214

Major, Johannes (Mair, John 1469-1550)

– *In quartum librum Sententiarum* 242

Nicolaus de Lyra (1270-1340)

– *Postilla super epistolam Ad Hebraeos* 246

– *Postilla super epistolam Ad Galatas* 240

Novisíma recopilación 94, 150, 266, 268

Partida Séptima 190, 270

Petrus Alliacensis (Pierre d'Ailly 1350-1420)

– *Quaestiones super libros Sententiarum* 194, 198, 200

Petrus a Palude (1275-1342)

– *Quaestiones in IV quartum Sententiarum* 212, 242

Petrus Lombardus (1100-1160)

– *Liber Sententiarum* 15

Quintus Septimus Florens Tertullianus (155-230 d. C.) 250

Ricardus de Mediavilla (Richard of Middleton c. 1249-1307c.)

– *Quodlibeta* 142

– *Super quattuor Sententiarum* 242

Sylvester Prierio (Mazzolini da Prierio Silvesto, 1460-1523)

– *Summa Summarum quae Sylvestrina nuncuparur* 148

Thomas de Aquino (1225-1274)

– *Commentarium in quattuor libros Sententiarum* 142

– *De malo* 126, 204

– *De regimine Principum* 258, 260

– *Quodlibeta* 148

– *Sententia in libros politicorum* 258

– *Summa contra gentes* 132, 258

– *Summa Theologiae* 88, 90, 92, 94, 96, 106, 108, 110, 112, 116, 118, 120,

122, 124, 226, 128, 130, 132, 134, 138, 142, 144, 146, 148, 152, 154, 158, 160, 164, 170, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 198, 208, 210, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 236, 242, 248, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 266, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 282, 284

Thomas de Vio (Caietanus 1469-1534)

– *De comparatione auctoritatis papae et concilii* 278
– *Prima Secundae Partis Summae Sacrae Theologiae Sancti Thomae... Caietani... commentariis illustrata* 94, 118, 144, 148, 182, 184, 204, 224, 258
– *Tertia Pars Summae Sacrae Theologiae Santi Thomae... Caietani... commentariis illustrata* 230

Tudeschis, Nicolaus de (Panormitano c. 1386-1453)

– *Commentaria ad libros Decretalium* 102, 104, 142, 252

Zabarella, Franciscus (1335-1417)

– *Super Secundo et Tertio Decretalium* 142, 252

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

BIBLIOTECA DE PENSAMIENTO & SOCIEDAD, 97

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS

Ediciones Universidad Salamanca

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

ISBN: 978-84-7800-214-6